Geschichte

der

deutschen Philosophie

seit Leibniz.

Von

Dr Eduard Zeller.

AUF VERANLASSUNG
UND MIT
UNTERSTÜTZUNG
SEINER MAJESTÄT
DES KÖNIGS VON BAYERN
MAXIMILIAN II.

HERAUSGEGEBEN
DURCH DIE
HISTORISCHE COMMISSION
BEI DER
KÖNIGL. ACADEMIE DER
WISSENSCHAFTEN.

München, 1873.
R. Oldenbourg.

Vorwort.

Dieses Werk erscheint viel später, als anfangs in Aussicht genommen war, und doch mir selbst fast noch zu früh. Aber nachdem mich die Neubearbeitung von drei Bänden meiner „Philosophie der Griechen" eine Reihe von Jahren verhindert hatte, es in Angriff zu nehmen, war es nachgerade die höchste Zeit, das Versprechen zu erfüllen, welches ich der Historischen Commission schon so lange gegeben hatte; sei es auch auf die Gefahr hin, daß ich den überreichen Stoff nicht so vollständig erschöpfen könne, wie ich gewünscht hätte, oder daß die Nothwendigkeit, den Druck vor Vollendung des Ganzen beginnen zu lassen, für das quantitative Verhältniß einzelner Abschnitte eine gewisse Ungleichmäßigkeit herbeiführe. Auch die längste Arbeitszeit würde mich aber freilich nicht in den Stand gesetzt haben, alle Erwartungen zu befriedigen, die sich an eine Schrift, wie die vorliegende, knüpfen

können. Denn wenn es an und für sich schon nicht leicht ist, die Geschichte unserer deutschen Philosophie so zu schreiben, daß man allen wissenschaftlichen und künstlerischen Anforderungen gerecht wird, so kamen dazu in diesem Falle noch die eigenthümlichen Schwierigkeiten, welche aus der mir gestellten besonderen Aufgabe hervorgiengen. Diese Geschichte sollte in einem einzigen Bande, und sie sollte in möglichst populärer Form dargestellt werden. Schon aus der ersten von diesen Bestimmungen ergab sich trotzdem, daß der ursprünglich vorgeschriebene Umfang um ein Drittheil überschritten wurde, eine fühlbare Beschränkung; und dieß um so mehr, da eine größere Zusammendrängung des Inhalts sich in der Regel nur auf Kosten der Gemeinverständlichkeit hätte erreichen lassen. Noch eingreifender wirkte aber die zweite. Es giebt freilich eine Art von Popularität, auf die ich zum voraus verzichten mußte. Wer von der Philosophie und den Fragen, mit denen sie sich beschäftigt, überhaupt keinen Begriff hat, dem wird man sich vergebens bemühen von der geschichtlichen Entwicklung derselben in einem bestimmten Volke und während eines bestimmten Zeitpunkts eine richtige Vorstellung zu verschaffen; man müßte denn in der Lage sein, in der ich nicht war, über alle die Dinge, deren Kenntniß der Leser mitbringen sollte, im Lauf der Geschichtsdarstellung selbst sich mit ausreichender Ausführlichkeit verbreiten zu können. Aber auch wenn die Forderung der Popularität so verstanden wird, wie sie im gegenwärtigen Fall der Natur der Sache nach allein ver-

standen werden konnte, legt sie immer noch manche Rücksicht auf, die bei einem ausschließlich auf die Fachgelehrten berechneten Geschichtswerke wegfallen. Ich durfte meine Darstellung mit keinem umfänglichen Apparat von Quellenbelegen belasten, und gab deßhalb etwas genauere Nachweisungen in der Regel nur da, wo ich mich in der Auffassung oder der Behandlung meines Gegenstandes von meinen Vorgängern zu weit entfernte, um den Leser an sie verweisen zu können. Ich konnte aus der älteren und neueren Literatur des Faches nur sehr weniges anführen; und wie ich meine Abweichungen von frühern Bearbeitern nur in den seltensten Fällen näher begründen konnte, so mußte ich auch für gewöhnlich darauf verzichten, der Unterstützung, die mir von ihnen geworden ist, ausdrücklich zu erwähnen; weßhalb es mir vergönnt sein möge, wenigstens den beiden Männern, deren Werke dem meinigen die meiste Förderung gebracht haben, Eduard Erdmann und Kuno Fischer, den Dank, zu dem ich mich ihnen gegenüber verpflichtet fühle, an diesem Ort auszusprechen. Auch in der Darstellung der philosophischen Ansichten selbst mußte ich über manches, was eine eingehende Besprechung an sich wohl verdient hätte, leichter hinweggehen; ich konnte den innern Zusammenhang und die wissenschaftliche Begründung derselben oft nur mit wenigen Strichen andeuten und mußte viele werthvolle Einzeluntersuchungen und Bemerkungen unberührt lassen, oder mit ein paar flüchtigen Worten auf sie hinweisen. So lebhaft ich die Schranken empfand, die

meiner Arbeit dadurch gezogen waren, so durfte ich doch nicht den Versuch machen, sie zu überspringen; und ich kann nur wünschen, daß meine Darstellung wenigstens hinter dem, was sich innerhalb derselben leisten ließ, nicht allzuweit zurückbleibe.

Heidelberg im September 1872.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

V. **Die schellingische Schule und die ihr verwandten Philosophen. Schleiermacher.**

Einleitung.

Die deutsche Philosophie vor Leibniz.

Unter den Ländern, welche der philosophischen Bewegung der Neuzeit zum Schauplatz gedient haben, ist Deutschland am spätesten von ihr ergriffen worden. Italien besaß seinen Telesius, Bruno und Campanella, England seinen Baco und Hobbes, Frankreich seinen Descartes und Malebranche, die Niederlande ihren Grotius und Spinoza, als Deutschland diesen Größen auf dem philosophischen Gebiete noch nicht Einen ebenbürtigen Namen gegenüberzustellen hatte. Wenn andere Nationen um die Mitte des 17. Jahrhunderts auf die wissenschaftliche Befähigung der Deutschen mit Geringschätzung herabsahen, wenn sie dem Volke, welches man später übertreibend ein Volk von Denkern genannt hat, gerade die Anlage zur Philosophie am wenigsten zugestehen wollten, so fand dieses Urtheil in den damaligen wissenschaftlichen Zuständen eine scheinbare Rechtfertigung.

In früheren Jahrhunderten hatten allerdings auch die Deutschen an den philosophischen Bestrebungen in rühmlicher Weise theilgenommen. Als im karolingischen Zeitalter zu der Wissenschaft des christlichen Abendlandes der Grund gelegt wurde, war nicht allein der Fürst, von dem diese Schöpfungen ausgiengen, ein Deutscher, sondern auch unter den Genossen und Fortsetzern seines Werkes befanden sich mehrere Gelehrte deutschen Stammes; ebenso treffen wir unter den wenigen, welche sich in der nächstfolgenden

Zeit durch philosophische Studien bekannt machten, nicht ganz wenige deutsche Namen. Wenn ferner zu dem neuen Aufschwung der wissenschaftlichen Thätigkeit seit der Mitte des 11. Jahrhunderts zunächst in Frankreich der Anstoß gegeben wurde, und wenn auch in der Folge Paris der Hauptsitz jener kirchlichen Philosophie und Theologie war, welche man mit dem Namen der Scholastik zu bezeichnen pflegt, nächst den Franzosen aber Italiener und Engländer am meisten für sie gethan haben, so blieb ihr doch auch Deutschland keineswegs fremd, und einige von ihren bedeutendsten Wortführern sind hier zu Hause. So lebte zu Paris in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts Hugo, ein edler Sachse aus dem Geschlechte der Grafen von Blankenburg, welcher als Abt des Klosters von St. Victor eine einflußreiche Schule christlicher Mystik begründete; welcher aber zugleich auch ein angesehener Lehrer der Philosophie und der scholastischen Theologie war, und die kirchliche Dogmatik als einer der ersten systematisch darstellte. Unter den berühmten Scholastikern des 13. Jahrhunderts ist einer von den bedeutendsten der Dominicanermönch Albert v. Bollstädt, oder wie ihn seine Zeit bewundernd nannte, Albert der Große, ein Schwabe aus Lauingen, welcher sein langes, von 1193 bis 1280 herabreichendes Leben der Wissenschaft und der Kirche in unermüdeter Arbeit gewidmet hat; ein Mann von seltener Begabung, durch Umfang des Wissens und Tiefe der Gedanken gleichsehr hervorragend, an Naturkenntniß und Natursinn seinen Zeitgenossen so überlegen, daß er dadurch sogar in den Ruf der Magie kam; der begeistertste Verehrer des Aristoteles, dessen Schriften kein anderer eifriger studirt und erfolgreicher verbreitet hat, und der Urheber eines spekulativen Systems, welches durch seinen Schüler Thomas v. Aquino nach der theologischen Seite hin vollendet, als die großartigste Darstellung der mittelalterlichen Glaubenswissenschaft zu betrachten ist. Im zweiten Drittheil des 14. Jahrhunderts stand Thomas von Straßburg, im dritten sein Schüler Marsilius von

Inghen, einer von den Gründern der Heidelberger Universität, als Philosoph und Theolog in Ansehen; ihrem philosophischen Glaubensbekenntniß nach hielten sich beide zu der Schule der sog. Nominalisten, durch welche einerseits der Glaube an die Wahrheit der philosophischen Begriffe und an ihre Uebereinstimmung mit der göttlichen Offenbarung auf's tiefste erschüttert, der kirchliche Supranaturalismus bis zur Selbstwiderlegung überspannt, andererseits aber eine nüchternere, von dem festen Boden der Erfahrung ausgehende Betrachtung der Dinge mittelbar vorbereitet wurde. Das 15. Jahrhundert verdankte Deutschland seinen vielseitigsten Gelehrten und seinen geistreichsten Philosophen, den Cardinal Nikolaus von Cusa (Nikol. Chrypffs aus Cues bei Trier, 1401—1461), diesen merkwürdigen Mann, welcher das kirchliche und das wissenschaftliche Interesse, die Mathematik und die Theologie, den Platonismus und die Scholastik in eigenthümlicher Weise zu vereinigen wußte. Die Wissenschaft jener Zeit fand überhaupt um so mehr Boden in Deutschland, je mehr in demselben durch die Gründung von Universitäten selbständige Mittelpunkte des wissenschaftlichen Lebens entstanden, und je mehr theils dadurch, theils durch die Verbreitung der nominalistischen Ansichten, die Alleinherrschaft der Pariser Universität beschränkt wurde; und so waren es gerade die letzten Jahrhunderte der Scholastik, die Zeiten ihres Verfalls und ihres Uebergangs in eine neue Bildungsform, in welcher die Betheiligung Deutschlands an derselben verhältnißmäßig am stärksten hervortritt. Der „letzte der Scholastiker", welcher durch seine Darstellung der nominalistischen Lehre auch auf Luther und Melanchthon Einfluß gewonnen hat, war der Tübinger Professor Gabriel Biel (gest. 1495).

Im ganzen mußte aber doch die Scholastik, dieses Erzeugniß der römischen Kirche und der romanischen Völker, dem deutschen Geiste weniger zusagen. Einen fruchtbareren Boden fanden hier solche Bestrebungen, welche in einem mehr oder weniger ausgesprochenen Gegensatz zu der herrschenden Philosophie und Theologie

darauf ausgiengen, theils dem religiösen, theils dem wissenschaftlichen Bedürfniß eine reinere Befriedigung zu verschaffen, als dieß die Scholastik vermocht hatte. In der Scholastik hatte ein von der Kirchengewalt bevormundeter Glaube mit einer von der Schultradition beherrschten Wissenschaft eine ungleiche Ehe geschlossen; aber in dieser Verbindung waren beide Theile zu kurz gekommen. Das fromme Gefühl konnte sich von einer Theologie nicht angesprochen finden, welche sich zwar keine Mühe verdrießen ließ, um die kirchlichen Glaubenssätze nach allen Seiten hin zu zergliedern, ihre eigentliche Meinung zu bestimmen, die zahllosen Fragen, zu denen sie Anlaß gaben, weitschweifig zu besprechen, jedes Für und Wider mit scheinbarer Gründlichkeit zu erörtern, zwischen den streitenden Ansichten und Rücksichten spitzfindige Entscheidungen zu suchen; welcher aber der Sinn und das Verständniß für die ursprüngliche Bedeutung jener Dogmen mit der Zeit fast gänzlich verloren gegangen war, die Glaubenswissenschaft aus einer Stütze für das religiöse Leben sich in einen Schauplatz logischer Kunststücke und einen Tummelplatz für die unfruchtbarsten Streitigkeiten verwandelt hatte. Wo andererseits noch irgend ein lebendiges Streben nach wissenschaftlicher Erkenntniß vorhanden war, mußte man sich gegen Zustände auflehnen, in welchen das Denken durch Machtsprüche der Kirche und der Schule in immer engere Fesseln eingeschnürt, alle irgend erheblichen Fragen der freien Untersuchung und der wissenschaftlichen Entscheidung immer vollständiger entzogen wurden; in welchen daher der Scharfsinn der Gelehrten, an dem es auch in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters keineswegs gefehlt hat, förmlich dazu hingedrängt wurde, sich auf das geringfügige und werthlose, auf ein Spiel mit Begriffen, deren Wahrheit und Inhalt ununtersucht blieb, auf logische Spitzfindigkeiten und metaphysische Fiktionen zu werfen; wo über die nichtigsten Dinge mit der ernsthaftesten Miene verhandelt wurde, Verschiedenheiten im Ausdruck, unerhebliche Abweichungen in der Vorstellungsweise, deren Sinn und Be-

deutung sich einem gesunden und natürlichen Denken nur mit Mühe begreiflich machen läßt, zu weltbewegenden Streitfragen aufgebläht wurden; wo über das gleichgültigste Jahrhunderte lang mit leidenschaftlicher Erbitterung gestritten, dasjenige, wovon niemand etwas wußte und niemand einen Gewinn hatte, zur Hauptaufgabe der Forschung gemacht, das, was man hätte wissen können und wissen sollen, in der unglaublichsten Weise vernachläßigt wurde; wo auch die Geschmacklosigkeit der Form und die Barbarei der Ausdrucksweise einen solchen Grad erreichte, daß die Wirklichkeit in dieser Beziehung selbst von Satyren, wie die Dunkelmännerbriefe und die Komödien Frischlin's, kaum überboten werden konnte. Je fühlbarer diese Mängel der scholastischen Philosophie und Theologie zum Vorschein kamen, um so lauter mußte auch der Widerspruch gegen dieselbe sich vernehmen lassen, um so nachdrücklicher und erfolgreicher der Versuch gemacht werden, auf anderen Wegen zu erreichen, was die herrschende Wissenschaft zwar versprochen, aber nicht geleistet hatte. Einerseits trat der Scholastik jene spekulative Mystik entgegen, welche seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts unabhängig von der kirchlichen Hierarchie und der Schulgelehrsamkeit, und nicht selten im Widerspruch gegen beide, eine tiefere Erkenntniß und eine innigere Gemeinschaft mit der Gottheit zu gewinnen suchte. Andererseits erwuchs der Scholastik ein noch viel gefährlicherer Gegner an dem Humanismus, dem neuerwachten Studium des klassischen Alterthums, dessen Anfänge durch Dante, Petrarca und Boccaccio bis in den Beginn des 14. Jahrhunderts hinaufreichen, welches aber doch erst mit dem Ende desselben allgemeiner in Aufnahme kam, und während des 15. und der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts seine Blüthezeit feierte. Von dem befruchtenden Geiste des Alterthums wurde auch der Sinn für die Natur und die Naturforschung wieder belebt, an dem es dem Mittelalter in so hohem Grade gefehlt hatte, und es begann jene glänzende Reihe von naturwissenschaftlichen Untersuchungen und Entdeckungen,

welche seit vierhundert Jahren nicht blos unsere Weltkenntniß unermeßlich bereichert, sondern auch unsere ganze Weltanschauung von Grund aus verändert haben. An den Humanismus und die Naturwissenschaft schloß sich endlich als drittes die Philosophie an. Hatte die Scholastik die Quelle alles philosophischen Wissens in den aristotelischen Schriften gesucht, so glaubten die Platoniker des 15. und 16. Jahrhunderts bei Plato und den Neuplatonikern, und nicht ganz wenige selbst in der Kabbala, dieser jüdisch-neuplatonischen Theosophie, eine höhere und reinere Weisheit zu finden; hatte jene den griechischen Philosophen, welchen sie nur in unzureichenden lateinischen Uebersetzungen kannte, unendlich oft mißverstanden und dem kirchlichen System zulieb umgedeutet, so trat jetzt eine Schule von reineren Peripatetikern auf, welche den Aristoteles im Urtext erklären und die Philosophie in seinem ursprünglichen Sinne betreiben wollte. Die großen Meister des Alterthums sollten auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete die Führer sein, an deren Hand sich der Geist aus der Vormundschaft der scholastischen Auktoritäten zu befreien, zur unbefangenen Betrachtung der Dinge, zur Kenntniß der wirklichen Welt zu gelangen hoffte. Wie weit das Denken auch wirklich mit ihrer Beihülfe und unter dem Einfluß der neuen naturwissenschaftlichen Forschung erstarkte, sehen wir an den drei neapolitanischen Philosophen, welche als die nächsten Vorgänger der neueren Philosophie zu betrachten sind, an **Bernhardin Telesius** (1508—1588), **Thomas Campanella** (1568—1639) und **Giordano Bruno** (1548—1600). Die beiden ersteren sind trotz ihres Widerspruchs gegen die Scholastik durch ihre naturwissenschaftliche Richtung den gleichzeitigen Peripatetikern verwandt; wogegen Bruno, bei einem nicht weniger lebhaften Natursinn, bei einer leidenschaftlichen Polemik gegen die mittelalterliche Kirche und ihre Wissenschaft, und bei einer wesentlich modernen, auf das copernicanische System gestützten Weltanschauung, mit seinem Pantheismus zunächst an Nikolaus von Cusa und die Neuplatoniker

anknüpft, und andererseits durch die Annahme von Monaden, welche halb geistig, halb materiell gedacht die Urbestandtheile der ganzen Körperwelt sein sollen, auf Leibniz hinweist. Wie gewaltig aber die Hindernisse waren, mit denen eine unabhängige Wissenschaft damals noch zu kämpfen hatte, beweist uns die dreißigjährige Kerkerhaft Campanella's, das Inquisitionsverfahren gegen Galilei, die Scheiterhaufen Bruno's und Vanini's (ein italienischer Freigeist aus der peripatetischen Schule, der 1619 zu Toulouse verbrannt wurde), und das blutige Ende des Petrus Ramus (s. unten), welcher mehr noch seine Angriffe gegen die herrschende Philosophie und ihre Vertreter, als sein reformirtes Bekenntniß, in der Bartholomäusnacht des Jahres 1572 mit dem Leben gebüßt hat.

Auch Deutschland nahm an der geistigen Bewegung, welche auf Verdrängung der Scholastik und auf Begründung einer neuen selbständigeren Wissenschaft ausgieng, einen lebhaften und rühmlichen Antheil. Die spekulative Mystik des späteren Mittelalters hatte hier ihren Hauptsitz; wie ja die Innigkeit des frommen Gemüthslebens und die Vorliebe für theologische Spekulation jederzeit einen hervorstechenden Zug in dem deutschen Volkscharakter gebildet hat. Schon um den Anfang des 14. Jahrhunderts treffen wir hier in Sachsen, Böhmen und Köln den Dominikanermönch Meister Eckhart, diesen geistvollen, tiefsinnigen Mann, welcher mit bewunderungswürdiger Kühnheit von der Kanzel herab in deutscher Sprache Ansichten verkündigte, wie sie selbst den Gelehrten in wissenschaftlichen Schriften nicht verziehen zu werden pflegten, welcher aber dadurch allerdings auch mit seinen kirchlichen Vorgesetzten in Konflikt gerieth, und nur durch seinen Tod (1329) der päpstlichen Verdammung zuvorkam, die seine Lehrsätze wirklich getroffen hat. In der Philosophie seiner Zeit wohl bewandert, ein angesehener Lehrer an der Pariser Universität, aus der Schule des Thomas von Aquino, war Eckhart doch noch tiefer von jener pantheistischen Mystik ergriffen worden, welche im Neuplatonismus wurzelte, in ihrer christlichen Gestalt am vollendetsten

in den Schriften des angeblichen Areopagiten Dionysius (um 500) und des Johannes Scotus Erigena (um 860) niedergelegt war, und sich von älteren Sekten zu den Brüdern des freien Geistes und den verwandten Partheien vererbt hatte. Während aber der neuplatonische Gottesbegriff in seiner ursprünglichen Fassung die Gottheit in eine dem endlichen Wesen unerreichbare Ferne entrückt hatte, in welcher sie der Geschöpfe für sich selbst nicht bedarf und die Welt nur nebenher, durch ein Ueberfließen der göttlichen Kraft, aus ihr hervorgeht: so ist bei Eckhart die christliche Idee einer inneren und wesentlichen Gemeinschaft des Menschen mit der Gottheit so lebendig, daß er sich seinen Gott gar nicht ohne die Welt und den Menschen zu denken weiß. An sich selbst, sagt er, ist Gott ohne alle Eigenschaft und Bestimmtheit, unerkennbar und unaussprechlich, man kann nichts von ihm aussagen, was ihm nicht mit mehr Grund abzusprechen wäre; er ist alles und er ist nichts von allem, denn er ist nicht dieß und das; er ist überhaupt nicht, denn er steht über dem Sein, er wohnt in dem Nichts des Nichts, in der stillen Wüste, in der verborgenen Finsterniß. Aber in diesem seinem bestimmungslosen Wesen ist Gott noch nicht Gott, sondern erst die Gottheit, unpersönlich, „ihm selber unbekannt". Damit er sich selbst offenbar werde, muß in ihm mit dem Wesen zugleich auch die Natur oder die Form sein, er muß sich bestimmen, sich denken; und aus diesem seinem Sichselbstdenken ergiebt sich nicht blos der Unterschied der Personen in Gott, wie ihn die Kirche in der Dreieinigkeit lehrt, sondern auch die Offenbarung Gottes in einer Welt. Da Gott das unendliche Wesen ist, hat er die Urbilder aller Dinge in sich; da er die Güte ist, muß er sich mittheilen; ohne Creaturen wäre er nicht Gott. Gott, sagt Eckhart fast vermessen, mag unser so wenig entbehren, als wir seiner. Mittheilen kann er aber nur sich selbst; er selbst ist daher das Wesen von allem: er ist „ledig aller Dinge", und gerade deßhalb, bemerkt Eckhart, „ist er alle Dinge". „Es sind alle Dinge gleich in Gott und sind Gott

selber". Gott liebt auch in den Dingen nur sich selbst; denn was er in ihnen liebt, ist das Gute und das Sein; er selbst aber ist alle Güte und alles Sein. Nur das Nichts ist es, was die Dinge von Gott unterscheidet; so weit sie nicht Gott sind, sind sie ein lauteres Nichts. Die wahre und volle Gegenwart Gottes erkennt aber unser Philosoph doch nur in der Seele, und näher in dem innersten Grunde der Seele oder der Vernunft: sie ist das „Fünklein", von dem er behauptet, daß es raum- und zeitlos, ewig, einheitlich, ungeschaffen, ja daß es Gott selbst sei; an sie denkt er, wenn er sagt: „das Auge, mit dem ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, mit dem mich Gott sieht", „wäre ich nicht, so wäre Gott nicht"; auf sie geht es, wenn er erklärt, wir seien von Ewigkeit in Gott, und haben uns selbst und alle Dinge geschaffen. Die Bestimmung des Menschen besteht darin, daß er dieser seiner Einheit mit Gott sich bewußt werde und sie in seinen Willen aufnehme, und nichts anderes ist auch der wesentliche Inhalt des Christenthums. Eckhart zweifelt natürlich nicht an der kirchlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes in Christus; ja er nimmt es mit dieser Menschwerdung sogar noch ernstlicher, als dieß das kirchliche Dogma zu thun pflegt; aber zugleich erklärt er auch, wir können mit dem Vater ebenso eins werden, wie er; der Vater habe seinen Sohn nicht blos in der Ewigkeit geboren, sondern er gebäre ihn ohne Unterlaß in der Seele; zwischen dem eingeborenen Sohn und der Seele sei kein Unterschied, und was uns der Sohn geoffenbart hat, sei eben dieses, daß wir derselbe Sohn seien. Wo das Bewußtsein von dieser unserer Einheit mit Gott lebendig ist, da giebt der Mensch, wie er sagt, allen eigenen Willen und alle Selbstliebe auf, um in Abgeschiedenheit und Stille des Gemüths Gott zu „leiden"; er läßt in reiner Hingebung Gott in sich wirken, er weiß nichts und begehrt nichts, als die Güte oder die Gottheit, er liebt nicht ein bestimmtes Gut, sondern das Gute, und er liebt es nicht um irgend eines anderen, auch nicht um des ewigen Lebens, sondern lediglich um

seiner selbst willen; er trägt in dieser reinen Liebe zur Gottheit eine Seligkeit in sich, welche von keiner Sünde mehr bedroht ist, durch keine äußere Lage gestört oder gesteigert werden kann; ja er kommt am Ende dahin — und wenigstens im Jenseits soll man dahin kommen können — daß jeder Unterschied zwischen ihm und Gott verschwindet, daß er „Gott wird". Nur die Einheit der Seele mit Gott ist es auch, auf die es für die sittliche Beurtheilung des Menschen ankommt: die äußeren Werke sind für sich weder gut noch schlecht, sondern sie werden dieß erst durch den Willen, aus dem sie hervorgehen; legt man ihnen dagegen für sich einen Werth bei, so sind sie der Seligkeit geradezu hinderlich. Aber doch ist Eckhart viel zu gesund und besonnen, um deßhalb die Werke für überflüssig und gleichgültig zu halten: wo die wahre Liebe zu Gott sei, erklärt er, da werde das rechte Handeln sich von selbst einstellen, weil der Mensch gar nichts mehr vermöge, was wider Gott sei. Nur gegen die Meinung kämpft er, als ob die fromme Gesinnung sich bei allen in derselben Form bethätigen müsse, und als ob sie an gewisse Werke oder Entsagungen gebunden sei, und nicht bei jeder Thätigkeit und Lebensweise gleich gut vorhanden sein könnte.

Diese Lehre des Meister Eckhart ist nun allerdings noch kein streng philosophisches System; sie ist mehr noch aus religiösen, als aus wissenschaftlichen Beweggründen entsprungen, und statt einer voraussetzungslosen Untersuchung der Wirklichkeit nimmt sie ihren Ausgang theils von der christlichen Glaubenslehre, theils von der früheren, namentlich der neuplatonischen Spekulation. Aber doch hat sie, mit beiden verglichen, immer noch so viel eigenthümliches, und sie tritt dem herrschenden Lehrsystem in einer so hohen Kühnheit und Selbständigkeit gegenüber, daß wir allen Grund haben, in ihr den ersten Versuch einer deutschen Philosophie, den ersten kräftigen Flügelschlag des deutschen Geistes zu sehen, welcher sich stark genug fühlte, um an eine Emancipation von der bisherigen, ihrem Ursprung und Wesen nach überwiegend

romanischen Wissenschaft, an eine neue, seiner Art und seinem Bedürfniß entsprechendere Form der Forschung zu denken. An Eckhart schloß sich eine Schule von Mystikern an, welche namentlich in der Rheingegend, und überhaupt im westlichen Deutschland, zu einer bedeutenden Verbreitung gelangte, und sich ununterbrochen bis in's 16. Jahrhundert herabzieht. Ihre namhaftesten Vertreter sind die beiden als Prediger gefeierten Ordensgenossen Eckhart's, Johann Tauler (1290—1361) von Straßburg und Heinrich Suso (Süß, 1300—1365) in Ulm. Dem ersteren wurde früher auch die „deutsche Theologie" zugeschrieben, welche gegen das Ende des 14. Jahrhunderts verfaßt zu sein scheint; eine von den edelsten Darstellungen dieser Mystik, welche Luther so hoch hielt, daß er sie im Jahr 1516 herausgab, und dabei erklärte: „es sei ihm nächst der Bibel und St. Augustin kein Buch vorgekommen, aus dem er mehr erlernet habe und erlernet haben wolle, was Gott, Christus, Mensch und alle Dinge seien"; wie er denn auch später ihren vermeintlichen Verfasser einen Lehrer genannt hat, „dergleichen von der Apostel Zeit bis anhero kaum geboren sei". Auch Nikolaus von Cusa hat von Eckhart vieles in sich aufgenommen. Mit der Schule Eckhart's ist ferner der Prior des Augustinerklosters Grünthal bei Brüssel, Johann Ruysbroek (1293—1381) verwandt, dessen Geistesrichtung sich durch seinen Schüler Gerhard de Groot unter den von dem letzteren gestifteten Brüdern des gemeinsamen Lebens fortgepflanzt und ihre berühmteste Urkunde in des Thomas von Kempen vier Büchern von der Nachahmung Christi gefunden hat; doch tritt in dieser niederdeutschen Mystik das spekulative Element gegen das praktisch-religiöse entschieden zurück.

Seit dem 16. Jahrhundert wurde diese Theosophie, im Zusammenhang mit dem Erwachen der naturwissenschaftlichen Studien, durch ein neues Element, das naturphilosophische, bereichert. Der Haupturheber dieser neuen Wendung in der Geschichte der Mystik ist der bekannte Arzt Theophrastus Paracelsus,

welcher 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz geboren, nach einem unruhigen, von leidenschaftlichen Kämpfen bewegten Leben 1541 in Salzburg gestorben ist; ein Mann, dessen Talent und dessen geschichtliche Bedeutung durch die Unklarheit und Gewaltsamkeit nicht aufgehoben wird, mit der seine Bestrebungen, nach der Weise jener gährenden, zu revolutionärer Umgestaltung drängenden Zeit, noch vielfach behaftet sind. Zu seiner eigentlichen Lebensaufgabe hatte er sich die Reform der Medicin gemacht: wie andere in der Philosophie gegen die Alleinherrschaft des Aristoteles Sturm liefen, so wollte er in der Heilkunde die Alleinherrschaft Galen's und Avicenna's stürzen, und diese Wissenschaft statt der Auktorität auf eine wirkliche Naturkenntniß, eine fruchtbare Verbindung von Erfahrung und Spekulation, gründen. Hiemit war für ihn zunächst die Erforschung der menschlichen Natur gefordert, deren Krankheiten der Arzt heilen soll. Aber der Mensch, als Mikrokosmus, kann nach Paracelsus nur aus dem Makrokosmus verstanden werden, dessen Abbild und Frucht er ist, wie dieser hinwiederum nur aus jenem; und dieser Makrokosmus umfaßt neben der sichtbaren auch die siderische und göttliche Welt, denn im Menschen sind (wie schon der italienische Neuplatoniker Pico von Mirandula mit den Kabbalisten gelehrt hatte) diese drei Welten vereinigt, und wer nicht alle drei kennt, der wird nicht im Stande sein, den Menschen richtig zu behandeln. Die Philosophie (d. h. die Naturlehre), die Astronomie und die Theologie sind daher nach Paracelsus die drei Grundpfeiler der Medicin, zu denen dann noch als vierter die Alchymie, oder die angewandte Naturwissenschaft, hinzukommt. Die neue Heilkunde muß sich also auf der Grundlage einer umfassenden Weltansicht aufbauen. Für diese Weltansicht aber, wie für ihre praktische Verwerthung in der Medicin, handelt es sich nach Paracelsus in erster Linie darum, daß man das innere Wesen und die übersinnlichen Gründe der Dinge erkenne. Auch er fragt zwar nach ihren körperlichen Grundbestandtheilen, und er findet diese zunächst in den vier

aristotelischen Elementen, weiterhin in den drei Stoffen, aus welchen er mit älteren Alchymisten diese selbst und alle Körper überhaupt herleitet: Salz, Schwefel und Quecksilber; in letzter Beziehung endlich in der Hyle, der (aristotelischen) materia prima, welche auch wohl das mysterium magnum und das schöpferische Werde der Gottheit genannt, oder auch auf beide, als ihr erstes Erzeugniß, zurückgeführt wird. Schon hier löst sich ihm jedoch das Körperliche in ein unkörperliches, oder doch nur noch halbkörperliches auf: die „erste Materie" ist nicht sowohl ein Körper, als der allgemeine Keim des Körperlichen, und unter Salz u. s. w. versteht er nicht diese bestimmten Stoffe als solche, sondern mit dem Namen des Salzes bezeichnet er ganz allgemein das Feste in den Körpern, oder den Grund ihrer Consistenz, mit dem des Quecksilbers das Flüssige, mit dem des Schwefels das Warme. Das eigentliche Wesen der Dinge liegt ihm indessen überhaupt nicht in ihrem Stoffe, sondern in den Kräften, die in ihnen wirken, in ihrem Geist, ihrem „Astrum", ihrem „Archeus", ihrer „quinta essentia"; wobei wir aber doch nicht an ein rein geistiges Wesen, sondern nur an eine krafthätige, feine, ätherische Substanz zu denken haben. (Aristoteles hatte den Aether den „fünften Körper" genannt.) Ueber beiden steht endlich die Seele, das übernatürliche Wesen, welches aber freilich von unserem Theosophen auch wieder ein ewiges und unsterbliches Fleisch genannt wird. In der übrigen Welt sind nun diese drei Principien relativ getrennt: es giebt eine körperliche Natur, es giebt seelenlose Elementargeister, es giebt körperfreie Seelen, oder reine Intelligenzen, die Engel. Im Menschen dagegen sind sie zur Einheit verbunden; er soll das Band der sichtbaren und der unsichtbaren Welt sein, und er war deßhalb ursprünglich in allen Bestandtheilen seines Wesens mit der höchsten Vollkommenheit ausgerüstet. Durch den Sündenfall fiel nicht allein der Mensch, sondern mit ihm die ganze Natur, der Vergänglichkeit und Verdunklung anheim. Zur Heilung dieses Verderbens erschien Christus. Wie aber die Folgen der Sünde

den Leib und die Natur mitbetroffen haben, so soll auch die Erlösung sich auf beide miterstrecken. Der Geist, welcher uns durch die Taufe mitgetheilt wird, erzeugt in uns einen neuen, himmlischen Leib; im Abendmahl wird er genährt, in der Auferstehung vollendet, und gleichzeitig soll auch die Natur, nach dem Untergang ihrer grobmateriellen Umhüllung, verklärt und in ihren Urzustand zurückgeführt werden.

Paracelsus hat diese Ansichten in seinen zahlreichen Schriften so unmethodisch und weitschweifig, und in einer so schwerfälligen, mit lateinischen Ausdrücken überladenen Sprache niedergelegt, daß das fremdartige, unserer heutigen Bildung widerstrebende, was sie für uns schon an sich haben, dadurch noch gesteigert wird. Ihrer eigenen Zeit aber boten sie doch so viel neues, und sie eröffneten so vielversprechende Aussichten, daß ihr Urheber nicht allein in der Geschichte der Medicin, sondern auch der Theosophie und Mystik, eine hervorragende Stellung einnimmt, und daß neben den Alchymisten und Geheimkünstlern, deren Orakel er war, auch gelehrte und wissenschaftlich gebildete Männer seine Ideen in höherem oder geringerem Maße in sich aufnahmen. Selbst auf die außerdeutschen Länder erstreckte sich dieser Einfluß. So treffen wir in England um den Anfang des 17. Jahrhunderts in Robert Fludd (1574—1637) einen eifrigen Paracelsisten. Um dieselbe Zeit lebte in und bei Brüssel Johann Baptist van Helmont (1577—1644), welchem sein Sohn Franz Mercurius van Helmont (1618—1699) in der gleichen Geistesrichtung folgte; ein Naturphilosoph, der seine Lehre von den Lebensgeistern, den schaffenden Kräften, oder, wie er sie nennt, den Fermenten und Archeen, sichtbar von Paracelsus entlehnt hat. Auch Giordano Bruno hat diesen gekannt und scheint Anregungen von ihm empfangen zu haben. In Deutschland war gleichzeitig mit Paracelsus der Kölner Cornelius Agrippa von Nettesheim (1487—1535) als Verkündiger theosophischer Lehren und magischer Künste aufgetreten, und selbst als er später in

seiner Schrift „von der Eitelkeit alles Wissens“ mit der Wissenschaft der Schule auch gegen die geheimen Wissenschaften die herbsten Anklagen erhob, hat er diesen doch nicht wirklich entsagt; was er im Anschluß an die Platoniker und Kabbalisten über die göttliche, himmlische und elementare Welt, über die Ideen und die Weltseele, über die Beseelung aller Dinge, den Lebensgeist, den Einfluß der Gestirne, die Sympathie und Antipathie, die magischen Wirkungen u. s. f. sagt, erinnert vielfach an Paracelsus. Von diesem selbst gieng eine Schule theosophischer Mystik aus, deren Spuren sich bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts und noch weiter herab verfolgen lassen. Aus ihm und den älteren deutschen Mystikern schöpfte der sächsische Prediger Valentin Weigel (geb. 1533, gest. nach 1594) die Lehren, welche sich in einer eigenen Sekte von Weigelianern fortpflanzten. Durch dieselben Vorgänger ist endlich auch Jakob Böhme, neben Eckhart der tiefsinnigste und geistvollste unter den deutschen Mystikern, dessen Größe selbst ein Leibniz anerkannt hat, zu der Spekulation angeregt worden, welche ihm nicht blos in seiner Zeit den Ehrennamen des philosophus teutonicus erwarb, sondern auch noch in unserem Jahrhundert die bewundernde Theilnahme von Philosophen ersten Rangs auf sich zog, und einigen derselben sogar für ihre eigenen Darstellungen zum Vorbild gedient hat.

Böhme verdient diese Bewunderung zunächst schon wegen der Stärke, mit welcher sich die ursprüngliche Kraft seines Geistes unter inneren und äußeren Hindernissen aller Art durcharbeitet. Ein Bauernsohn aus der Nähe von Görlitz, 1575 geboren, hatte er sich in dieser Stadt als Schuster niedergelassen, und trieb in Stille und Ehrbarkeit sein Handwerk; sobald von seinen eigenthümlichen Meinungen etwas bekannt wurde, fieng die Geistlichkeit an, ihn zu verketzern, und noch ehe ein Buchstabe von ihm gedruckt war, verbot ihm der Magistrat das Schreiben. Der Unterricht, den er erhalten hatte, erhob sich nicht über das Maß einer

damaligen Volksschule; seine Wanderschaft als Handwerksgeselle mag ihm einzelne weitere Anregungen zugeführt haben; in seinen späteren Jahren ist er dann auch mit wissenschaftlich gebildeten Männern in Verkehr gekommen, aber der Mangel an eigener gelehrter Bildung konnte dadurch natürlich nicht ersetzt werden. Was er wußte, das verdankte er der Bibel und dem Religionsunterricht, den unvollständigen Ueberlieferungen, welche ihm durch die Schriften des Paracelsus und anderer Mystiker, theilweise wohl auch durch mündliche Mittheilung zukamen; vor allem aber der sinnigen Beobachtung des menschlichen Lebens und des eigenen Gemüths und der Betrachtung der Natur. Sie war die Lehrerin, auf deren Worte er mit wahrer Andacht lauschte; deren Sprache er aber freilich nur sehr unvollkommen zu deuten verstand. Seine Spekulation ist die eines Autodidakten, der seinen Weg ohne ordentliche Anleitung und ausreichende Hülfsmittel im Dämmerlicht tastend gesucht hat: sein Denken ist unmethodisch und phantastisch, seine Sprache zeigt eine wunderliche Vermengung des Deutschen mit unverdauten alchymistischen Ausdrücken und halbverstandenen Fremdwörtern; er erklärt lateinische und griechische Wörter nach deutscher Etymologie und sucht eine tiefe Weisheit in den einzelnen Lauten von Schriftworten, die ihm nur in Luther's Uebersetzung bekannt sind; um das unsagbare auszudrücken, greift er nach Gleichnissen und Bildern, aber er selbst klagt, daß sie seiner eigentlichen Meinung so wenig entsprechen; sein ganzes Wesen macht den Eindruck eines gährenden, in der Tiefe arbeitenden, sich mühsam zur Klarheit über sich selbst herausringenden Geistes. Aber so vielfach uns auch seine Schriften durch die Verworrenheit ihres Inhalts, die Ungenießbarkeit ihrer Form abstoßen: wenn man tiefer in sie eindringt, findet man sich doch immer wieder überrascht und gefesselt von der Großartigkeit der Anschauungen, der Fülle der Gedanken, der Lebendigkeit des Naturgefühls; von dem unvertilgbaren Wissensdrang, welcher diesem kindlich frommen Gemüth keine Ruhe ließ, bis es

den Inhalt seines Glaubens auf seine tiefsten Gründe zurückgeführt, dasjenige, wovon es selbst im Innersten bewegt wurde, mit dem ganzen Zusammenhang der Dinge verknüpft hatte; und auch in seiner Darstellung treten uns neben aller Weitschweifigkeit, Schwerfälligkeit und Unverständlichkeit nicht selten klare Auseinandersetzungen, scharfe und treffende Bezeichnungen, aus dem Herzen der deutschen Sprache geschöpfte Ausdrücke entgegen.

Die Aufgabe, welche Böhme sich stellt, die Grundfrage, auf die er immer wieder zurückkommt, ist dieselbe, welche schon einen Eckhart beschäftigt hatte, die Frage, wie man sich den Hervorgang der Welt aus der Gottheit zu erklären und das Verhältniß beider zu bestimmen habe; ebenso ist seine Antwort im allgemeinen die gleiche, wie dort: daß nämlich die Gottheit selbst nicht ohne ihre Offenbarung in einer Welt sein könne. Während es aber Eckhart bei jener Frage wesentlich nur um den Menschen, und näher um den Christen zu thun gewesen war, und während er sich deßhalb für ihre Lösung bei der Gegenwart Gottes im menschlichen Gemüth und der Unentbehrlichkeit des Menschen für die Offenbarung der Gottheit beruhigt hatte, erhält sie bei J. Böhme eine umfassendere Bedeutung. Einerseits ist er auf's lebhafteste von dem naturwissenschaftlichen Interesse ergriffen, von welchem diese ganze Zeit beseelt ist, und welches sich seit Paracelsus auch der mystischen Spekulation bemächtigt hatte; andererseits tritt ihm in der Menschenwelt jene schmerzliche Erfahrung, welcher der reformatorische Protestantismus in seiner Lehre von der Erbsünde einen so energischen Ausdruck gegeben hatte, die Allgemeinheit des Bösen, als ein Gegenstand des ernstlichsten Nachdenkens entgegen. Er fragt daher nicht blos, warum Gott uns Menschen geschaffen hat, und wie sich unser Wesen zu dem seinigen verhält, sondern er will das Endliche in seiner vollen Bestimmtheit, er will auch die Körperlichkeit und das Böse aus Gott ableiten, sie vom Standpunkt der Gottesidee aus erklären. Hiezu dienen ihm nun zwei Sätze, welche sich als die allgemeinsten Grundlagen seiner Welt-

ansicht durch alle seine Ausführungen hindurchziehen. Einestheils ist er überzeugt, daß alle Dinge aus dem göttlichen Wesen selbst hervorgegangen sein müssen, und nur an ihm ihren Bestand haben; und insofern kann sein Standpunkt als pantheistisch bezeichnet werden. Anderntheils aber glaubt er, daß sie nur dann aus Gott hervorgegangen sein können, wenn die Gottheit für sich selbst einer Welt bedurfte und den Grund des endlichen Daseins als solchen in sich trug, wenn der Gegensatz von Gott und Welt seinem tiefsten Ursprunge nach in das göttliche Wesen selbst hineinreicht; und der Nachdruck, mit dem er diesen Gedanken verfolgt hat, giebt seiner Lehre einen dualistischen Charakter.

Böhme hat sowohl die eine als die andere von diesen Ueberzeugungen mit großer Entschiedenheit ausgesprochen. Daß die Welt aus nichts geschaffen sei, hält er für ganz undenkbar; denn „wo nichts ist, da wird auch nichts"; nur die göttlichen Kräfte, die sieben Geister Gottes können es sein, aus denen die Engel, der Himmel und die Erde geworden sind. Wo wir daher unsern Blick hinwenden, überall sehen wir — nicht etwa nur ein Werk Gottes — sondern Gott selbst. „Wenn du die Tiefe und die Sterne und die Erde ansiehest, sagt Böhme, so siehest du deinen Gott, und in demselben lebest und bist du auch, und derselbe Gott regiert dich auch." Wenn dieses ganze Wesen nicht Gott wäre, erklärt er, so wäre der Mensch nicht Gottes Bild, er hätte keinen Theil an Gott, oder er hätte zwei Götter, den sichtbaren, von dem sein Leib, den fremden und unbekannten, von dem sein Herz herstammte; denn „du bist aus diesem Gott geschaffen und lebst in demselben; auch stehet alle deine Wissenschaft in diesem Gott, und wenn du stirbest, so wirst du in diesem Gott begraben". Und dieser auffallenden Erklärung fügt der sonst so demüthige Mann schon in seiner ersten Schrift mit merkwürdigem Selbstgefühl bei: „Nun wirst du sagen, ich schreibe heidnisch. Höre und siehe, und merke den Unterschied, wie dieses alles sei, denn

ich schreibe nicht heidnisch, sondern philosophisch." [1]) Nur um so dringender erhebt sich dann aber die Frage, wie wir es uns erklären sollen, daß die Gottheit in dieser Weise aus sich heraustrat, und in die Endlichkeit, selbst die Körperlichkeit eingieng. Darauf antwortet nun Böhme zunächst mit Eckhart: ohne diese seine Offenbarung könnte Gott nicht der wahre, vollkommene, persönliche Gott sein; hieraus schließt er aber sofort weiter, das göttliche Wesen selbst müsse eine Mehrheit von Principien in sich enthalten, deren Gegensatz sein schöpferisches Wirken hervorrufe. So lange Gott nur in seiner reinen Einheit, ohne Gegensatz in sich selbst und ohne Offenbarung in einem andern betrachtet wird, ist er nach Böhme nur der „Ungrund", nur „das ewige Eine", „die ewige Stille", „das ewige Nichts". Soll er sich selbst offenbar werden, soll er einen Willen, eine Weisheit, ein Gemüth haben, so muß ein Gegensatz in ihm sein; denn „kein Ding mag ohne Widerwärtigkeit ihm selber offenbar werden"; wenn es nichts hat, das ihm widersteht, „so gehet's immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein"; es ist in ihm keine Erkenntniß seiner selbst. „In Ja und Nein bestehen alle Dinge"; das Ja ist Kraft und Leben, aber es wäre in ihm keine Empfindlichkeit ohne das Nein, an dem es seinen „Gegenwurf", sein Objekt und seinen Gegensatz hat. So lange der Wille nur Einer Qualität ist, ist er, wie Böhme sagt, „dünne wie ein Nichts"; gerade dieses Nichts aber „ursachet den Willen, daß er begehrend ist", erzeugt in ihm die Sehnsucht, sich selbst in einem anderen zu gebären, bewirkt, daß er sich verdichtet und verfinstert, daß der Ungrund zum Grunde wird, das Nichts sich in sich selber zu etwas findet, das ewig Eine sich differenzirt, sich „in Schiedlichkeit einführt".

Auf diese bei ihm immer wiederkehrenden Erwägungen gründet Böhme zunächst die Unterscheidung von Vater Sohn und Geist

1) Aurora c. 9. 19. 23 (Böhme's Werke v. Schiebler II, 90. 213. 268 f.).

in der Gottheit. Weiter bedenkt er dann aber, daß es damit doch noch nicht zu einem ernstlichen Unterschied und einer Offenbarung Gottes außer sich selbst komme; das Mittel, um eine solche zu erhalten, und sich auch zur Erklärung der äußeren Natur den Weg zu bahnen, ist für ihn die ihm in dieser Gestalt eigenthümliche, der Sache nach allerdings in älteren Systemen vorgebildete Lehre von der Natur in Gott oder den göttlichen Qualitäten. In Gott sind nach Böhme[1]) sieben Geister, die er gewöhnlich als Quellgeister oder Qualitäten bezeichnet und sehr ausführlich beschreibt: die göttlichen Kräfte, welche, ähnlich wie die Aeonen der Gnostiker oder die „Kräfte" Philo's, einestheils von der Gottheit unterschieden werden, anderntheils aber doch nur das göttliche Wesen selbst nach seinen verschiedenen Wirkungsweisen darstellen; sie alle fassen sich aber in der „göttlichen Natur" zusammen, welche die sechs andern Qualitäten aus sich gebären und von welcher dieselben umschlossen werden. Hier tritt nun bereits ein ernstlicherer Unterschied ein; erst durch ihre Offenbarung in der ewigen Natur wird auch die göttliche Dreifaltigkeit, wie Böhme sagt, zu drei Personen; doch versichert er zugleich, die sieben Geister seien alle in einander; das mysterium magnum oder die ewige Natur ist ihm zufolge eine Welt des Lichts ohne Schatten, der Harmonie ohne Mißklang, „das himmlische Freudenreich", wie sie oft genannt wird. Ebendeßhalb aber konnte auch diese „geistliche Welt" nicht genügen. Was durch die Bewegung der Geister Gottes in der Natur entstand, waren „Figuren, die aufgiengen und wieder vergiengen". „Härter und derber zusammencorporirt" sind die Engel, welche Gott schuf, daß das Licht der himmlischen Natur „in ihrer Härtigkeit heller scheinen sollte, und daß der Ton des Körpers hell tönete und schallete, damit das Freudenreich in Gott größer würde" (Aurora c. 14, S. 153). Auch damit haben wir jedoch immer noch nicht diese

---

1) Mit Beziehung auf Offb. Joh. 1, 4. 3, 1. 4, 5. 5, 6.

unsere Welt mit ihren Mängeln und in ihrem eigenthümlichen Wesen, die Welt der groben, materiellen Körperlichkeit und des Bösen. Wie sollen wir uns ihr Dasein erklären?

An der ernstlichen Bemühung, auch diese Frage zu beantworten, hat es unser Theosoph nicht fehlen lassen. Was zunächst die Materie betrifft, so haben wir bereits seine Erklärung gehört, daß Himmel und Erde ihrem Wesen nach nichts anderes als Gott seien. Er nennt die sichtbare Welt einen „Gegenwurf" und eine Offenbarung der geistlichen, in welche die göttlichen Kräfte sich durch dieselbe Bewegung ausgeführt haben, durch die auch jene entstanden sei; er findet es (nach neuplatonischem Vorgang) natürlich, daß die Materie um so äußerlicher und gröber wurde, je weiter der Ausfluß jener Kräfte sich erstreckte; er rechnet nicht blos die Engel, sondern auch die Menschen, zu den Creaturen, welche Gott schaffen mußte, um offenbar zu werden; er erklärt, das mysterium magnum müsse in eine zeitliche Schöpfung eingeführt und in den Elementen sichtbar gemacht werden, auf daß der Geist Gottes mit etwas zu wirken und zu spielen habe.[1]) Und ebenso ringt er, das Böse in seiner Nothwendigkeit zu begreifen. In sich selber, sagt er, sei das große Mysterium aller Wesen Ein Ding, aber in seiner Auswicklung und Offenbarung trete es in zwei Wesen, in Böses und Gutes, ein; jede Creatur müsse einen eigenen Willen, müsse Gift und Bosheit in sich haben; das Böse komme von und aus Gott selber her und sei seines eigenen Wesens, es gehöre zur Bildung und Beweglichkeit, wie das Gute zur Liebe.[2]) Aber sich diesem Gedanken-

1) Schlüssel u. s. w. Nr. 81. V. göttl. Beschaulichkeit 3, 41 f. 2. Apol. w. Tilken 146. Drei Princ. 5, 6. Gnadenwahl 2, 22 (Werke VI, 677. 475. VII, 111. III, 41. IV, 478).

2) Sign. rer. 16, 26. Gnadenwahl 2, 38. Drei Princ. Vorr. 13 f. (Werke IV, 457. 482. III, 5). Die sonstigen Quellenbelege für die obige Darstellung findet man bei L. Feuerbach, Gesch. d. n. Philos. von Baco bis Spinoza, S. 150—213; Hamberger, die Lehre des Jak. Böhme; Baur, Gnosis, 557 ff. u. A.

zuge folgerichtig hinzugeben, ist ihm seinem ganzen Standpunkt nach unmöglich. Das Gefühl des physischen und moralischen Uebels ist in ihm zu stark, seine Naturkenntniß zu unvollkommen, sein Denken zu wenig an die rein wissenschaftliche Betrachtung der Dinge gewöhnt, als daß er sich jene Uebel aus ihren natürlichen Bedingungen erklären, sie wirklich in seine Idee der göttlichen Weltordnung aufnehmen könnte; und so nimmt er denn schließlich für ihre Erklärung zu den mythischen Vorstellungen von einem doppelten Sündenfall, dem Fall Lucifer's und dem Fall Adam's, seine Zuflucht. Durch jenen soll sich ein Theil der himmlischen Welt zur Härte und Herbigkeit zusammengezogen, die Natur in Gott sich zum Zornfeuer entzündet, der grobmaterielle Stoff dieser Welt sich gebildet haben; durch diesen gieng der Mensch, welcher die gefallenen Engel ersetzen sollte, seiner ursprünglichen hohen Würde und Vollkommenheit verlustig. Den eigentlichen Sündenfall findet aber Böhme nicht in dem Genuß der verbotenen Frucht, sondern in einem früheren Vorgang: im Schlafe der Selbstsucht wich die himmlische Jungfrau, die ewige Weisheit, von Adam und er erhielt dafür das irdische Weib, indem seine ursprünglich geschlechtslose Natur sich in die zwei Geschlechter spaltete. Aber doch erlosch das göttliche Licht in ihm nicht gänzlich, und in Christus erschien es persönlich, um dem Menschen zunächst die innere Befreiung vom Bösen möglich zu machen, der am Weltende auch seine äußere Ausscheidung und die Verklärung der Materie zu der ihrem inneren Wesen entsprechenden Gestalt folgen wird.

Jakob Böhme bezeichnet den Höhepunkt dieser spekulativen Mystik, und er hat auch während des 17. und 18. Jahrhunderts zahlreiche Anhänger in Deutschland, England, den Niederlanden und Frankreich gefunden. Aber wie sehr wir die Geisteskraft des Mannes bewundern mögen, der mit so dürftigen Hülfsmitteln, so mangelhaften Kenntnissen und so unzureichender Ausbildung diese Fülle tiefsinniger Gedanken, kühner und großartiger

Anschauungen zu erzeugen und sie zu einem in seiner Art wohlgefügten Ganzen zu verknüpfen wußte: eine nachhaltigere Einwirkung auf die wissenschaftlichen Zustände ließ sich von einer Spekulation nicht erwarten, welche ohne methodische Uebung des Denkens an die schwierigsten Aufgaben herantrat, die verwickeltsten und umfassendsten Fragen mit unklaren Anschauungen und ungeprüften dogmatischen Voraussetzungen zu lösen unternahm, welche statt scharfer Begriffe eine verwirrende Masse von schwankenden Bildern, statt wissenschaftlicher Untersuchung phantasievolle Dichtungen, statt verständlicher Gedankenentwicklung apokalyptische Räthsel darbot. Nur wenn man von der Aufgabe und den Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens keinen deutlichen Begriff hat, kann man Böhme als Philosophen einem Leibniz oder Descartes zur Seite stellen, und nur wenn man Phantastik für Philosophie hält, kann man verlangen, daß unser Jahrhundert zu den Offenbarungen des Schusters aus Görlitz zurückkehre.

Es war aber nicht blos diese bei allem Gedankengehalte doch ihrer Form nach höchst unwissenschaftliche Theosophie, mit welcher sich Deutschland seit den letzten Jahrhunderten des Mittelalters an dem Kampfe gegen die Scholastik und an der Begründung einer neuen, selbständigeren Wissenschaft betheiligte. Die große Kulturbewegung des Humanismus nahm noch vor der Mitte des 15. Jahrhunderts von Italien aus ihren Weg über die Alpen, und sie fand bei keinem anderen Volke eine nachhaltigere Empfänglichkeit, als bei dem deutschen. Auch hier stellten sich bald die besten Köpfe in ihren Dienst; gelehrte und geistvolle Männer widmeten ihr Leben mit hingebendem Eifer der Verbreitung der neu aufgegangenen Bildung; auf einen Johann Wessel (1419—1489) und Rudolph Agricola (1443—1485) folgte ein Johann Reuchlin (1455—1521), ein Erasmus von Rotterdam (146⁶/₇—1536), ein Philipp Melanchthon (1497—1560), und eine große Zahl fähiger, zum Theil ausgezeichneter Männer reihte sich mit Begeisterung unter die Fahne,

welche solche Führer vorantrugen. Mit der Kenntniß der Alten gieng ferner auch in Deutschland die neuauflebende Naturwissenschaft Hand in Hand. Schon im 15. Jahrhundert hatte dieses Land an einem Nikolaus von Cusa, einem Georg Peurbach, und vor allem an Regiomontanus Mathematiker und Astronomen von hervorragender Bedeutung. Aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts stammt die epochemachende Entdeckung, durch welche Copernicus (1472—1543) eine durchgreifende Umkehrung der bisherigen Vorstellungen vom Weltgebäude bewirkt hat, während gleichzeitig Martin Stöffler eine zahlreiche Schule von tüchtigen Mathematikern bildete. Aus dieser Schule gieng der zweite von den großen Reformatoren der Astronomie, Johann Kepler (1571—1630), hervor; neben ihm nimmt der Rector des Hamburger Gymnasiums, Joachim Jungius aus Lübeck (1587—1657), nicht allein durch den Umfang seines Wissens, sondern auch durch die Klarheit und Unabhängigkeit seines Denkens, unter den Naturforschern seiner Zeit eine ehrenvolle Stellung ein.

Auch die Philosophie konnte sich dem Einfluß dieser wissenschaftlichen Bestrebungen nicht entziehen. Schon Nikolaus von Cues (1401—1464) ist von Plato und Proklus, theils unmittelbar, theils durch Vermittlung der älteren Mystik, zu jenen Sätzen angeregt worden, welche in der Folge sein Bewunderer Giordano Bruno so nachdrücklich wiederholt hat: daß in Gott alle Gegensätze, auch der des Seins und des Nichtseins, des Endlichen und des Unendlichen, zusammenfallen, das widersprechende in ihm kein Widerspruch, das unendlich Große vom unendlich Kleinen, die absolute Bewegung von der absoluten Ruhe nicht verschieden sei; daß wir alles von Gott auszusagen und alles ihm abzusprechen haben; daß er nicht blos alle Wirklichkeit, sondern auch alle Möglichkeit in sich schließe, nicht blos die Form, der Endzweck und die schöpferische Ursache, sondern auch der Stoff aller Dinge, das Eine absolute Princip der Welt sei; daß daher Gott der Welt und

dem Menschen wesentlich gegenwärtig, das Ganze in jedem Theil sei, und der Mensch nur sich selbst zu erkennen brauche, um den Grund alles Seins zu erkennen. An die Neuplatoniker schließt er sich auch an, wenn er eine dreifache Welt unterscheidet, die göttliche, die intelligible und die sinnliche, und dem entsprechend eine dreifache Art des Erkennens, und wenn er uns stufenweise von dem niedrigeren Erkennen zum höheren zu führen sucht; mit Plato und den Pythagoreern erkennt er in den Zahlen und den mathematischen Verhältnissen die unveränderlichen Formen der Weltordnung; mit den Neuplatonikern und ihren Vorgängern, den Stoikern, vertheidigt er die Vollkommenheit dieser Ordnung durch den Gedanken, daß alles in ihr so gut sei, als es an seinem Ort sein kann. Mit den Platonikern seiner Zeit widersetzt er sich der Alleinherrschaft des Aristoteles; mit ihnen theilt er, bei aller Entschiedenheit seines christlichen Glaubens, eine Weitherzigkeit in religiösen Dingen, welche die Keime der Wahrheit auch bei Muhamedanern und Heiden anerkennt, und auf Abweichungen in den äußeren Gebräuchen geringes Gewicht legt. Verknüpfen sich auch mit diesen von der herrschenden Richtung der Scholastik abweichenden Elementen bei dem Cusaner andere, ihr verwandte, so liegt doch seine wesentliche geschichtliche Bedeutung auf der Seite jener reformatorischen Bestrebungen, welche durch den Humanismus hervorgerufen, in der Philosophie des 15. Jahrhunderts vorzugsweise durch die platonische Schule vertreten werden. An die gleiche Schule lehnt sich gegen das Ende dieses Jahrhunderts Johann Reuchlin an, welcher in Italien mit den dortigen Platonikern und durch Franz Pico auch mit der Kabbala bekannt geworden war, welcher aber freilich den Ruhm, der ihm als Humanisten in vollem Maße gebührt, durch seine philosophischen Versuche nicht vermehrt hat. In seiner lebhaften Polemik gegen Aristoteles und gegen das ganze syllogistische Verfahren der Schulphilosophen, in seiner Bewunderung der Kabbala und des Pythagoreismus, in seinen Aeußerungen über das

Zusammenfallen der Gegensätze und die höhere Wahrheit dessen, was die Vernunft für widersprechend und unmöglich erklärt, in seinen Vorstellungen über die verborgenen Eigenschaften der Dinge und die magischen Kräfte läßt sich sein Zusammenhang mit gleichzeitigen Bestrebungen und Ansichten nicht verkennen. Auf demselben Wege ist uns Cornelius Agrippa von Nettesheim schon früher (S. 14) begegnet, wogegen Reuchlin's älterer Zeitgenosse Rudolph Agricola zwar über die Nothwendigkeit einer philosophischen Reform mit ihm einverstanden war, aber hinsichtlich der Art, wie sie zu bewirken sei, sich weit von ihm entfernte. Denn statt zu theosophischer Geheimweisheit seine Zuflucht zu nehmen, suchte er vielmehr das Heilmittel für die wissenschaftlichen Schäden der Zeit mit Laurentius Valla und andern italienischen Philologen in der Rückkehr zu einem einfacheren und kunstloseren Verfahren, einer Philosophie des gesunden Menschenverstandes, welche allerdings nicht sehr tief geht, welche aber den dialektischen Uebertreibungen der Scholastiker gegenüber immerhin ihren Werth hatte.

Eine eingreifendere Theilnahme an der philosophischen Bewegung der Zeit mochte man von den Deutschen im 16. Jahrhundert erwarten. Von Deutschland gieng ja die weltgeschichtliche That der Reformation aus, durch welche der Geist erst in seinem innersten Grunde befreit, die stärkste von seinen bisherigen Fesseln, der Bann der kirchlichen Auktorität, gebrochen, die Möglichkeit eines unabhängigen Denkens gewonnen wurde. Wenn sich die Wirkung dieser großen geistigen Umwälzung auf die Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts selbst in den romanischen Ländern nicht verkennen läßt, deren Bevölkerung doch der alten Kirche größtentheils getreu blieb, so hätte sie in dem Stammland des Protestantismus, sollte man meinen, sich noch viel früher und durchgreifender äußern müssen. Dem war aber doch nicht so. Jenes Uebergewicht der religiösen Interessen über alle andern, durch welches Deutschland zur Wiege der Reformation wurde,

war einer selbständigen wissenschaftlichen Entwicklung nicht günstig. Die kirchlichen und theologischen Aufgaben, der Kampf der jungen Kirche um ihr Dasein, die inneren Streitigkeiten der Protestanten nahmen auf dieser Seite die tüchtigsten Kräfte für sich in Anspruch; die Gegner ihrerseits waren theils gleichfalls mit der Abwehr oder der Wiedergewinnung der Abgefallenen vollauf beschäftigt, theils glaubten sie auch in der Wissenschaft nur um so zäher am alten festhalten zu müssen, nachdem sich der Geist der Neuerung für ihre Kirche so verderblich erwiesen hatte. Als nun vollends bald nach dem Anfang des 17. Jahrhunderts die lange genährte Feindschaft der kirchlichen Partheien in einen dreißigjährigen verheerenden Krieg ausbrach, erlitt nicht allein die Macht und der Wohlstand, sondern auch das wissenschaftliche, sittliche und Kulturleben Deutschlands einen Stoß, von dem es sich nur langsam erholen konnte. So war gerade die Zeit, während welcher in England und in Frankreich zu einer nationalen Philosophie der Grund gelegt wurde, die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts, für Deutschland eine Periode der erbittertsten Kämpfe, des tiefsten Unglücks, der äußersten Verarmung, Entvölkerung und Verwilderung. Unter solchen Umständen begreift es sich, wenn andere Völker in ihrer philosophischen Entwicklung vor dem deutschen einen bedeutenden Vorsprung gewannen.

An den Lehranstalten des katholischen Deutschlands wurde bis in das 18. Jahrhundert hinein ausschließlich scholastische Philosophie vorgetragen; für die Auswahl unter den verschiedenen scholastischen Auktoritäten und für die Auffassung und Darstellung ihrer Lehren wurde der Vorgang der Jesuiten maßgebend, welche sich des höheren Unterrichts in der katholischen Kirche bald vorzugsweise bemächtigten. Die deutschen Protestanten hätten zwar durch Luther von aller Beschäftigung mit der Philosophie abgeschreckt werden können. Die religiöse Dürre, die praktische Unfruchtbarkeit der Scholastik, die Bereitwilligkeit, mit welcher sie sich zur Rechtfertigung aller hierarchischen Anmaßungen, zur Ver-

theidigung aller kirchlichen Mißbräuche hergab, hatten in Luther eine tiefe Abneigung gegen diese Menschenweisheit und gegen den griechischen Philosophen erzeugt, dessen Aussprüche ihr mehr galten und besser bekannt waren, als die des Evangeliums. Der mystische Zug seines Wesens, von den Anschauungen der Eckhart'schen Schule genährt, widerstrebte einer Wissenschaft, welche alles definiren, demonstriren, discutiren, die göttlichen Geheimnisse in menschliche Begriffe fassen wollte; diese Begriffe waren ihm zu trocken und zu dürftig, als daß die Bedürfnisse seines tiefen Gemüths ihre Befriedigung, die Eingebungen seines genialen Geistes ihren genügenden Ausdruck in ihnen hätten finden können. Die Strenge der logischen Formen beengte ein Denken, welches hell genug war, um die Widersprüche mancher Lehrbestimmungen zu bemerken, zugleich aber durch religiöse Interessen und dogmatische Ueberlieferungen innerlich zu sehr gebunden, um den letzten Grund dieser Widersprüche zu entfernen, und sich anders, als durch Machtsprüche des frommen Bewußtseins und durch unklare, wenn auch geist- und phantasievolle, Anschauungen daraus zu retten. Der göttlichen Offenbarung wollte er in Glaubenssachen alles, der menschlichen Vernunft nicht das geringste zu verdanken haben; diese Vernunft erschien ihm nicht blos geschwächt, sondern vollständig verkehrt und verdunkelt durch die Sünde, nicht blos unfähig, die göttliche Wahrheit zu finden oder zu begreifen, sondern geradezu gezwungen, ihr zu widersprechen. Die eigenen Bekenntnisse der Philosophen bestärkten ihn in seiner Ansicht; denn die jüngeren Scholastiker, und besonders die Nominalisten, an welche sich Luther zunächst hielt, hatten es ja oft genug und mit aller Entschiedenheit ausgesprochen, daß die Vernunft nicht im Stande sei, die Glaubenswahrheiten zu beweisen, oder auch nur gegen Einwürfe genügend zu vertheidigen, daß hier alles lediglich von dem Belieben Gottes abhänge und dem Menschen nur durch Offenbarung bekannt werde; und dieser Ueberzeugung konnte es in seinen Augen nur zur Bestätigung dienen, daß ihm in der

Folge, und namentlich in den Verhandlungen mit Zwingli über das Abendmahl, Lehrbestimmungen, welche für ihn den höchsten Werth hatten, mit Gründen bestritten wurden, deren logische Unwiderleglichkeit er selbst sich nicht ganz verbergen konnte. So wenig daher Luther selbst Bedenken trug, auch bei theologischen Fragen auf Vernunftgründe zurückzugehen, und so groß und entscheidend der Antheil ist, welcher der humanistischen Aufklärung seiner Zeit und seinem eigenen, von Natur ungemein klaren und gesunden Verstand an seinem reformatorischen Werke ganz augenscheinlich zukommt, so geringschätzig und abweisend äußerte er sich doch über die „Frau Vernunft", sobald sie ihm störend in den Weg trat. In zeitlichen Dingen sollte ihr Licht wohl ausreichen, auch zur Erkenntniß des göttlichen Gebotes, des Rechts und Unrechts, sollte es uns hinführen; und insofern wird sie von Luther ausdrücklich als das beste von allen Dingen dieses Lebens, ja als etwas göttliches anerkannt. Aber in allem, was unser Seelenheil angeht, ist sie, wie er glaubt, stockblind, und je sinnreicher sie im übrigen ist, um so sicherer und um so gefährlicher wird sie uns auf diesem Gebiet irreführen. Ihm ist es daher voller Ernst mit der Behauptung, hinter welche sich eben damals die freigeisterischen italienischen Aristoteliker zur Entschuldigung ihrer Ketzereien zu verstecken pflegten, daß etwas in der Theologie wahr und in der Philosophie falsch sein könne; ja er zweifelte nicht, daß dem so sein müsse, und er fand es von der Sorbonne abscheulich, daß sie durch die Verdammung dieses Satzes die menschliche Vernunft zur Richterin über die Glaubenswahrheiten gemacht habe. Alle diese Ungunst gilt nun natürlich zunächst der Philosophie. Die einfache unverkünstelte Vernunft ruft er selbst hundertmal an; aber gegen die Vernunftwissenschaft, bei der er freilich immer zunächst nur an die Scholastik und den scholastisch erklärten Aristoteles denkt, hat er nicht allein das Mißtrauen des offenbarungsgläubigen Theologen, sondern auch den Widerwillen einer genialen und urkräftigen, aber der zergliedernden Reflexion

abgeneigten, auf lebendige Anschauung, ungetheilte Empfindung, ungebrochenes Wollen gestellten Natur. In dem Widerspruch gegen die Scholastik stimmt er mit den Vätern der neueren Philosophie überein; aber die Gründe, auf welche sich dieser Widerspruch stützt, liegen bei ihm durchaus auf der Seite der antiphilosophischen Mystik. Ihm hat das Mittelalter nicht zu wenig, sondern zu viel Philosophie; nicht die Beschränktheit und Gebundenheit, sondern die Anmaßung und Herrschsucht ihres Denkens ist der Hauptfehler der Scholastik. Wäre es nach seinem Sinn gegangen, so würde sich die Philosophie bei den Protestanten mit einer sehr bescheidenen Stellung und sehr mäßigen Leistungen begnügt haben.

Indessen war das Vorurtheil gegen die Philosophie nicht überall so stark, wie bei Luther. Zwingli, der von Hause aus mehr Humanist und weniger bloßer Theolog war, als jener, stand ihr weit nicht so feindselig gegenüber. Auch er will zwar seinen Glauben einzig und allein auf den Geist Gottes und die heilige Schrift gründen; auch er ist überzeugt, daß die Kraft des menschlichen Geistes durch die Sünde geschwächt, seine Erkenntniß durch seine Verbindung mit dem Leibe verdunkelt sei; und wenn er den weiten Abstand zwischen Gott und dem Menschen erwägt, sagt er geradehin: was Gott sei, könne der Mensch aus sich selbst so wenig wissen, als ein Mistkäfer wissen könne, was der Mensch sei. Aber die weitergehende Behauptung, daß die Vernunft der Offenbarung, die Philosophie dem Glauben ihrer Natur nach widerspreche, liegt ihm ferne. Er selbst hat nicht allein von neueren Philosophen, wie Franz Pico, sondern auch von den alten, einem Plato, Seneca, Cicero, viel zu viel gelernt, um nicht diesen Männern und ihren Schriften ihren Antheil an der religiösen Wahrheit zuzugestehen, in deren Besitz er sich selbst weiß. Es ist wohl wahr, sagt er, daß nur der Glaube selig macht, und die Wahrheit nur von Gott kommt. Aber wer kann beweisen, daß Heiden unmöglich den wahren Glauben haben und zur Er=

kenntniß der Wahrheit gelangen können? Gott macht selig, wen er will, er schenkt den Glauben allen, die er erwählt hat, und deren giebt es auch unter den Heiden. Wie daher Zwingli an der Seligkeit eines Sokrates und Aristides, eines Numa, Scipio, Cato u. s. w. nicht zweifelt, so trägt er auch kein Bedenken, Plato und Seneca neben Moses und Paulus als Zeugen für seine Gotteslehre anzurufen, den alten Dichtern und Philosophen reine sittliche Grundsätze, eine fromme Gesinnung, den Glauben an den wahren Gott zuzuschreiben; ja er erklärt geradezu, daß auch durch ihren Mund Gott rede, denn die Wahrheit stamme immer vom heiligen Geist, wer sie auch ausspreche. Von diesem Standpunkt aus mochte die Philosophie der Offenbarung immerhin untergeordnet, und wenn sich zwischen ihnen ein Widerstreit zeigte, mochte jener gegen diese Unrecht gegeben werden; aber doch war anerkannt, daß in beiden Eine Wahrheit niedergelegt sei, und sie konnten nicht in dieses feindselige Verhältniß gestellt werden, welches Luther zwischen ihnen so natürlich gefunden hatte.

In der lutherischen Kirche selbst war es vor allem Luther's treuer Mitarbeiter, Philipp Melanchthon (1497—1560), welcher sich durch eine freundlichere Stellung zur Philosophie von seinem großen Freund entfernte. Sein Urtheil war aber in dieser Sache um so gewichtiger, da er in der Philosophie ebensogut, als in der Theologie, der Lehrer der ganzen deutsch-protestantischen Welt gewesen ist, und sein Ansehen in jener sogar noch viel länger und unangefochtener feststand, als in dieser. Er hat nun freilich trotzdem in die Geschichte der Philosophie lange nicht so bedeutend eingegriffen, wie in die der Dogmatik. Hier sind es die weltbewegenden Ideen der Reformation, welche Melanchthon mit der ihm eigenen Klarheit, Gelehrsamkeit und Umsicht auf ihren dogmatischen Ausdruck brachte; hier bezeichnen daher seine Loci theologici eine neue Epoche in der Geschichte der Dogmatik. Melanchthon's Philosophie dagegen ist doch nur eine von jenen halbfertigen wissenschaftlichen Bildungen, wie sie beim Uebergang

vom Mittelalter zur Neuzeit, im Zusammenhang mit dem Humanismus, zu dessen ersten Vertretern Melanchthon gehört, an verschiedenen Orten zum Vorschein kommen.[1]) Wenn die Mängel der Scholastik in der Unfreiheit des Denkens, in seiner Abhängigkeit von kirchlichen und wissenschaftlichen Auktoritäten, ihren tiefsten und allgemeinsten Grund hatten, so hat auch Melanchthon diese Unfreiheit noch nicht grundsätzlich überwunden. Wenn er von der Philosophie redet, denkt er zunächst an die alte Philosophie; wenn es sich darum handelt, den richtigen philosophischen Standpunkt zu finden, fällt ihm dieß mit der Frage zusammen, zu welcher von den philosophischen Schulen des Alterthums man sich halten, ob man Aristoteliker oder Stoiker, Epikureer oder Akademiker sein wolle; denn wie es sich gehöre, daß jedermann Bürger eines bestimmten, wohl eingerichteten Staats sei, so müsse, sagt er, auch jeder einer bestimmten und anständigen Schule angehören. Er selbst bekennt sich mit aller Entschiedenheit zu Aristoteles, mit welchem aber auch Plato, wie er glaubt, in den wichtigsten Punkten einverstanden ist. Bei ihm findet er die gesundesten Grundsätze und die richtigste Methode; ihm rühmt er auch nach, daß seine Lehren mit der göttlichen Offenbarung fast durchaus übereinstimmen.[2]) So weit dieß nicht der Fall ist, natürlich, läßt er ihn fallen; wie er denn überhaupt den Werth der Philosophie zwar nicht gering anschlägt, aber doch zugleich von der Wahrheit der Offenbarung und der Schwäche der menschlichen Vernunft viel zu fest überzeugt ist, um dieser gegen jene irgend eine Stimme einzuräumen. Der Glaube an das Dasein Gottes, an seine Einheit, seine Weisheit, seine Güte, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, an die göttliche Welterhaltung und Weltregierung,

1) Melanchthon's philosophische Schriften finden sich im 13. und 16. Band der Ausgabe von Bretschneider und Bindseil (Corpus Reformatorum ed. Bretschn.). Auf diese Ausgabe beziehen sich die nachfolgenden Verweisungen.

2) XIII, 656 f. 382. 520. 294 vgl. XI, 282 f.

ist uns von der Natur eingepflanzt, und wir können diese Ueberzeugung durch alle jene Beweisgründe unterstützen, welche Melanchthon nach dem Vorgang der alten Philosophen in großer Zahl aufführt. Viel vollkommener ist aber freilich die Erkenntniß Gottes und seiner Offenbarung, welche uns die heilige Schrift mittheilt, und noch unwiderssprechlicher das Zeugniß, welches die Wunder der heiligen Geschichte für sein Dasein ablegen (XIII, 198 ff.). Und dasselbe gilt auch von dem göttlichen Willen. Wir kennen diesen Willen bis zu einem gewissen Grade schon durch das Gesetz der Natur, die uns angeborenen sittlichen Begriffe; aber wir kennen ihn mittelst derselben eben nur als Gesetz; über den Rathschluß der Erlösung, die Bedingungen der Sündenvergebung, den Weg zur Seligkeit für den gefallenen Menschen kann uns nur das Evangelium unterrichten (XVI, 21. 168 f. 417 f. 534 f.). Eine gesunde Philosophie wird daher, wie Melanchthon glaubt, mit der Offenbarung zwar im allgemeinen in keinen Widerstreit kommen; sofern uns aber durch die letztere etwas mitgetheilt wird, was wir mit unsern Begriffen nicht zu vereinigen wissen, versteht es sich für ihn von selbst, daß wir auf diesen nicht zu fest bestehen dürfen; wie er z. B. in seiner Dialektik (XIII, 703) dem Satze: ein und dasselbe Individuum könne nicht aus disparaten Arten zusammengesetzt sein, die Einschränkung beifügt: nur auf die Person Christi finde diese sonst ausnahmslose Regel keine Anwendung. Melanchthon unterscheidet sich daher von der Scholastik nicht sowohl durch sein allgemeines wissenschaftliches Princip, als durch die nähere Bestimmung und Anwendung dieses Princips. Er stellt der scholastischen Auffassung des Aristoteles und Plato im Sinn des Humanismus eine richtigere, der scholastischen Dialektik ein einfacheres und geschmackvolleres Verfahren, der kirchlichen Ueberlieferung die Bibel, der mittelalterlichen Dogmatik die neue reformatorische entgegen. Aber darin trifft er mit den Scholastikern zusammen, daß es auch ihm nicht um eine durchaus unabhängige und reine, sondern nur

um eine solche Philosophie zu thun ist, welche ihrem wesentlichen Inhalt nach von den Alten entlehnt, von der positiven Religion bevormundet, in erster Reihe als Hülfswissenschaft für die Theologie gesucht wird.

Von diesem Standpunkt aus hat Melanchthon alle Theile der Philosophie nicht blos in Commentaren zu ciceronischen und aristotelischen Werken, sondern auch in selbständigen Darstellungen behandelt, welche bis in's 17. Jahrhundert hinein die stehenden Lehrbücher der deutschprotestantischen Gelehrtenschulen und Universitäten gewesen sind, und welche sich einer solchen Verbreitung erfreuten, daß z. B. seine Dialektik zwischen 1520 und 1583 nicht weniger als 28 Auflagen erlebte. Es sind auch wirklich in ihrer Art vortreffliche Lehrschriften: wohlgeordnet, vollständig, gelehrt, von musterhafter Klarheit und eleganter Darstellung, durchweg auf das Bedürfniß des Unterrichts und die praktische Anwendung der wissenschaftlichen Lehren berechnet. Aber bahnbrechende Gedanken, neue Methoden, rücksichtslose wissenschaftliche Consequenz darf man darin nicht suchen. Melanchthon giebt in seiner Dialektik eine ausführliche und sorgfältige Darstellung der überlieferten, in der Hauptsache aristotelischen, Logik mit Einschluß der Kategorieenlehre, und er setzt in diesem Zusammenhang auch seine erkenntnißtheoretischen Ansichten auseinander. Alles unser Wissen entspringt, wie er sagt (XIII, 648. 143), aus drei Quellen, und es giebt demgemäß drei Kriterien der Wahrheit: die allgemeine Erfahrung, die angeborenen Begriffe oder Principien, und das logische Schlußverfahren. Aber bei der Erfahrung denkt er nicht an eine wissenschaftlich genaue, vollständige und kritisch gesichtete Beobachtung, wie sie später Baco, im Gegensatz zu dem herkömmlichen Verfahren, verlangt hat, sondern er versteht darunter nur im allgemeinen „diejenigen Thatsachen, über welche alle verständigen Leute einig sind"; und zu den angeborenen Principien und Grundsätzen rechnet er eine Menge von logischen, mathematischen, naturwissenschaftlichen, theologischen und

moralischen Ueberzeugungen von sehr verschiedenem Ursprung und sehr ungleicher Haltbarkeit. Die gleiche Sicherheit nimmt er aber, wie sich dieß von ihm nicht anders erwarten läßt, auch für alle geoffenbarten Wahrheiten in Anspruch, mögen nun diese der Vernunftwahrheit nur zur Bestätigung dienen, oder etwas neues zu ihr hinzufügen: wenn alles wäre, wie es sein sollte, sagt er, so würde die Auferstehung des Leibes und die Ewigkeit der Höllenstrafen allen vernünftigen Geschöpfen ebenso unzweifelhaft feststehen, als der Satz, daß zweimal vier acht ist. Fragen wir weiter nach den letzten Gründen der Dinge, so nennt Melanchthon (XIII, 293 f.) als solche theils mit Aristoteles die Materie, die Form und die Beraubung, theils mit Plato, welcher ihm in diesem Falle noch besser gefällt, Gott, die Materie und die Idee; er setzt nämlich voraus, daß diese beiden Lehrweisen einander nicht ausschließen, sondern nur ergänzen, und er weiß selbst den tiefgehenden Gegensatz der beiden Philosophen in Betreff der Ideen unschädlich zu machen und Plato mit seinem eigenen, wesentlich nominalistischen Standpunkt zu versöhnen, indem er behauptet (XIII, 520): jedes Wirkliche sei ein Einzelwesen, die Gattungs- und Artbegriffe haben kein Dasein außer dem Verstande; Plato sei aber auch weit entfernt, ihnen ein solches zuzuschreiben, er verstehe unter den Ideen dasselbe, wie Aristoteles unter den Formen, und keiner von beiden denke dabei an etwas anderes, als an die Bilder in der Seele, wenn auch Plato durch seine figürliche Redeweise zu dem Mißverständniß, als ob die Ideen etwas für sich bestehendes seien, Anlaß gegeben habe. An diese Erörterung schließt sich dann (XIII, 306 ff.) eine Auseinandersetzung über die verschiedenen Arten der Ursachen an, welche nach vierzehenerlei Gesichtspunkten getheilt werden. Unser Theolog faßt unter denselben natürlich vor allen andern die göttliche Ursächlichkeit in's Auge und beginnt deßhalb seine Physik (XIII, 198), unter den zwei Titeln: von Gott und der Vorsehung, mit einem Abriß der natürlichen Theologie, der jedoch kaum etwas

eigenthümliches bietet. Den Hauptinhalt dieser Schrift bildet aber eine Naturlehre und Naturbeschreibung, welche im Anschluß an Aristoteles die Physik, die Himmelskunde und die Lehre von den Elementen behandelt, ohne sich indessen in philosophischer oder in naturwissenschaftlicher Beziehung über den gewöhnlichen Standpunkt jener Zeit zu erheben. So ist Melanchthon z. B. nicht allein von dem Einfluß der Gestirne auf die natürlichen Anlagen und mittelbar auch auf die Schicksale der Menschen überzeugt, sondern er glaubt auch an anderweitige Vorbedeutungen, an weissagende Träume aller Art und an mancherlei Spuck, welchen der Teufel theils in den Gemüthern, theils in der Außenwelt treiben soll (XIII, 322 f. 335 ff. 350 ff. 99 f.); dagegen erscheint ihm die Lehre von der Bewegung der Erde, durch deren wissenschaftliche Begründung Copernicus eben damals der Reformator der Astronomie geworden war[1]), so widersinnig, daß er darüber voll Entrüstung bemerkt (XIII, 216): solche Ungereimtheiten, im Widerspruch mit dem Augenschein und dem klaren Zeugniß der h. Schrift, öffentlich zu behaupten, sei nicht wohlanständig und gebe ein schlechtes Beispiel. Hier bleibt er daher mit Aristoteles bei dem geocentrischen System stehen, in dessen näherer Ausführung er sich an die bald nach Aristoteles aufgekommene Theorie der Epicykeln und Ekkentren hält. Um so entschiedener bekämpft er allerdings, wie dieß die christliche Theologie von jeher gethan hat, die Lehre dieses Philosophen von der Ewigkeit der Welt, indem er ihr nicht blos die Auktorität der Offenbarung entgegenhält, sondern auch ihre Beweisgründe in eingehender Erörterung zu entkräften sucht (XIII, 221 f. 376 f.). Sonst aber treffen wir bei ihm fast durchaus die aristotelische Naturlehre. Dem gleichen Führer folgt er auch in der Psychologie. Melanch-

---

1) Melanchthon's Physik erschien zuerst 1549, Copernicus' Werk über die Bewegungen der Himmelskörper, auf welches er sich darin öfters und in anderen Stücken mit entschiedener Anerkennung bezieht, 1543.

thon's Schrift von der Seele ist eine Nachbildung der gleichnamigen aristotelischen; nur giebt er darin theils auch die von Aristoteles an anderen Orten behandelte Beschreibung des menschlichen Leibes, nach Maßgabe des damaligen Wissens, in aller Ausführlichkeit, theils verbindet er mit den aristotelischen Bestimmungen einzelne abweichende Annahmen Galen's, theils widmet er den theologisch wichtigen Fragen der Anthropologie seine besondere Aufmerksamkeit und verläßt die aristotelische Lehre an den Punkten, wo sie sich mit der christlichen Dogmatik in einen zu auffallenden Widerspruch setzt. Er definirt die Seele mit Aristoteles als die Entelechie oder die Lebensthätigkeit ihres Leibes; er unterscheidet mit demselben im Menschen drei Seelen oder Seelenkräfte (denn er will sich beide Auffassungen gefallen lassen): die Pflanzenseele, die Thierseele und die vernünftige oder Menschenseele, indem er zugleich diese Unterscheidung der platonischen von Begierde, Muth und Vernunft gleichsetzt; die beiden ersteren führt er auch auf das belebende Feuer oder den Lebensgeist zurück, welcher in der damaligen Anthropologie eine so große Rolle spielte, und von ihnen nimmt er an, daß sie durch die Zeugung entstehen, wogegen er in Betreff des vernünftigen Geistes sich zwischen dieser Annahme und der einer unmittelbaren göttlichen Schöpfung nicht entscheidet. Auch im weiteren hält er sich meist an Aristoteles; wenn er aber freilich (XIII, 147 f.) den „thätigen Verstand" dieses Philosophen auf die erfinderische Selbstthätigkeit des Geistes, den „leidenden Verstand" auf die Auffassung des Gegebenen bezieht, kann er selbst den Zweifel, ob dieß die eigentliche Meinung seines Meisters sei, nicht ganz unterdrücken. Von besonderer Wichtigkeit sind ihm zwei Punkte: die Unsterblichkeit und die Willensfreiheit. Die erstere, bei Aristoteles bekanntlich etwas unsicher, beweist er (XIII, 172 ff.) ausführlich theils mit Vernunftgründen, theils mit Aussprüchen und Erzählungen der h. Schrift; unter den ersteren treten aber freilich neben den philosophischen Beweisen aus Plato und Xenophon auch die Geister-

erscheinungen auf, von denen er sowohl aus eigener als aus fremder Erfahrung zu sprechen versichert; und wenn er unter den letzteren die Auferstehung Christi und die mit ihr verbundene Wiederbelebung anderer Todten voranstellt, so taucht ihm nicht allein an der Geschichtlichkeit dieser Thatsachen selbstverständlich nicht der leiseste Zweifel auf, sondern die Einmischung solcher theologischen Elemente in eine philosophische Untersuchung stört ihn auch so wenig, daß er sich a. a. O. sogar in höchst gemüthlichen Vermuthungen darüber ergeht, welche Personen wohl mit Christus auferstanden seien, und wie Eva und andere alte Matronen bei dieser Gelegenheit die Maria besucht und ihr von der Vorzeit erzählt haben mögen. Ebenso wichtig, wie die Unsterblichkeit, ist ihm die Willensfreiheit. Er vertheidigt dieselbe gegen den philosophischen wie gegen den theologischen Determinismus mit Gewandtheit (XIII, 157 f. XVI, 42 f. 189 f.); aber neue Gesichtspunkte hat er der schon im späteren Alterthum so viel verhandelten Frage nicht abzugewinnen vermocht, und die Schwierigkeiten, in welche ihn die protestantische Lehre von der Erbsünde bei diesen Untersuchungen verwickelt, weiß er mit dem Satze, daß dem Menschen auch nach dem Falle nicht blos in Beziehung auf die äußerliche Erfüllung des göttlichen Willens, sondern auch in Bezug auf die innere Annahme oder Verschmähung der göttlichen Gnade eine gewisse Freiheit übrig geblieben sei, nur sehr ungenügend zu lösen.

Eine ähnliche Verbindung von theologischen und philosophischen Gesichtspunkten läßt sich auch in Melanchthon's Ethik bemerken. Das Sittengesetz fällt ihm mit dem göttlichen Willen, die Tugend mit der Gotteserkenntniß und dem Gehorsam gegen Gott zusammen; und da nun Gott seinen Willen als Gesetz geoffenbart hat, so ist ihm dieses geoffenbarte Gesetz die vollkommenste Darstellung der sittlichen Verpflichtungen, und wo er eine Uebersicht über die ganze Tugendlehre geben will (XVI, 60 f. 214 f.), legt er hiefür die zehen Gebote zu Grunde. Noch mehr

hat er aber doch für seine Ethik Aristoteles und anderen alten Schriftstellern zu verdanken, und dieselben sind es auch, an welche sich seine Rechts- und Staatslehre zunächst anschließt. Die bemerkenswerthesten Züge der letzteren liegen in seinen Bestimmungen über das natürliche und das positive Recht, und über Staat und Kirche. Das natürliche Recht umfaßt die angeborenen sittlichen Grundsätze und alles, was sich aus ihnen durch bündige Schlüsse ableiten läßt; das positive Recht die Bestimmungen, welche die Staatsgewalt zu denselben hinzufügt. Jenes gründet sich hinsichtlich der Pflichten gegen Gott auf die Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer, hinsichtlich der Pflichten gegen die Nebenmenschen auf das Bedürfniß der menschlichen Gesellschaft; dieses auf die besonderen Umstände, welche diese oder jene Einrichtung als zweckmäßig erscheinen lassen. Jenes ist daher unveränderlich, dieses kann mit den Umständen wechseln. Doch giebt Melanchthon zu, daß auch solche Bestimmungen, welche an sich aus den Grundsätzen des natürlichen Rechts folgen würden, aus besonderen, in den thatsächlichen Verhältnissen begründeten Rücksichten mit andern vertauscht werden können. So wäre z. B. an sich die Gütergemeinschaft naturgemäßer, aber durch die Sünde sei das Privateigenthum zur Nothwendigkeit geworden; das Zinsennehmen (worüber näheres XVI, 128 ff. 248 f.) sei an sich zu mißbilligen, aber weil man es nicht ganz habe verhindern können, habe man sich mit der Beschränkung des Zinsfußes begnügt. Die Polygamie, an sich naturwidrig, habe Gott aus besonderen Gründen bei den Israeliten geduldet (XVI, 70 f. 227 f.). Die Staatsgewalt selbst, von der alles positive Recht ausgeht, ist nach Melanchthon von Gott unmittelbar und ausdrücklich eingesetzt, und er gründet auf diesen ihren Ursprung die Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit; aber doch will er den Widerstand gegen dieselbe nicht unter allen Umständen verbieten, und im Nothfall selbst den Tyrannenmord zulassen. Ihre Aufgabe besteht in der Erhaltung der Zucht und des Friedens; und da nun zur

guten Zucht auch das gehört, daß keine Handlungen geduldet werden, welche den Pflichten gegen Gott widerstreiten, da ferner die Obrigkeit in jeder Beziehung für das Wohl ihrer Unterthanen zu sorgen hat, so ist sie verpflichtet, den wahren Glauben zu fördern und zu schützen, kirchliche Mißbräuche abzustellen, Ketzereien zu verbieten und zu bestrafen, den Götzendienst und andere dem göttlichen Gesetz widerstreitende Dinge zu untersagen. Wenn dagegen umgekehrt von kirchlicher Seite der Anspruch auf Beherrschung der Staaten gemacht wird, so findet dieß der Reformator durchaus verwerflich; und wenn die Obrigkeit Dinge gebietet, welche wider Gottes Gebot und das Gewissen gehen, so erinnert auch er sich des Spruches, daß man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen. Wird vollends von einer Regierung verlangt, daß sie zur Unterdrückung der reinen Lehre ihren Beistand leihe oder ihre Zustimmung gebe, so ist es Melanchthon unzweifelhaft, daß sie sich durch Erfüllung dieses Verlangens, und wenn es auch ihr gesetzlicher Oberherr (der Kaiser) stellte, einer schweren Pflichtverletzung schuldig machen würde.[1])

Es wird keiner weiteren Belege bedürfen, um zu erkennen, wie weit Melanchthon trotz der großen Verdienste, welche er sich auch um den philosophischen Unterricht unläugbar erworben hat, doch von einer reinen und selbständigen Philosophie noch entfernt war, und wie wenig eine solche auch nur in seiner Absicht lag. Das gleiche gilt aber, im großen und ganzen genommen, von der deutschen Philosophie überhaupt bis über die Mitte des 17. Jahrhunderts herab. Die herrschende Richtung derselben war die von Melanchthon, dem „Lehrer Deutschlands", angegebene. Das aristotelische System soll die Grundlage alles philosophischen Unterrichts sein, und die Unterschiede unter den einzelnen Philosophen liegen, was die große Mehrzahl derselben betrifft, alle innerhalb dieser ihrer gemeinsamen Voraussetzung. Sie alle wollen Aristo-

1) Man vgl. zu dem obigen XVI, 86—124. 241—248. 469 f.

teliker sein, wenn sie auch ihren Aristoteles nicht alle gleich richtig auffassen, und sich zu demselben bald eine freiere bald eine unselbständigere Stellung geben, anderweitigen Elementen bald einen größeren bald einen geringeren Zutritt verstatten, in der Darstellung seiner Lehre bald einem einfacheren bald einem verwickelteren Verfahren den Vorzug geben. Ebenso sind aber auch alle darüber einig, daß jede philosophische Ueberzeugung der göttlichen Offenbarung untergeordnet sei, und ihr unter keinen Umständen widersprechen dürfe. Es ist also schließlich doch nur eine gemilderte Scholastik, um welche es diesen protestantischen Philosophen, wie schon ihrem Vorbild Melanchthon, zu thun ist; und auch der mittelalterlichen Scholastik kamen sie immer näher, und neben Aristoteles und Plato begannen sie auch jene wieder eifriger zu studiren, seit sich ihnen durch die endlosen Streitigkeiten der protestantischen Theologen unter einander und mit den Katholiken das Bedürfniß jener genaueren Definitionen und Distinktionen, jener ausgebildeten Terminologie und jenes dialektischen Verfahrens aufdrängte, welches die protestantische Orthodoxie auf die Dauer so wenig, wie die katholische, zur Vertheidigung und Darstellung von Dogmen entbehren konnte, deren Grundlagen sie nicht zu prüfen, deren Ursprung sie nicht unbefangen zu untersuchen, deren Widersprüche sie sich nicht zu gestehen wagte. In diesem Geiste wurde der philosophische Unterricht auf den deutsch-protestantischen Hochschulen fast ohne Ausnahme behandelt. So in Wittenberg, wo Melanchthon selbst, in Leipzig, wo sein Freund Joachim Camerarius zum Studium des Aristoteles den Grund legte, während unter ihren Nachfolgern dort Jakob Martini (1570—1649), hier Simon Simonius (1570 f.) und Jakob Thomasius (1622—1684) am meisten hervorragen; in Altorf, dessen Universität unter der unmittelbaren Betheiligung von Camerarius und Melanchthon gegründet wurde; in Rostock, wohin Melanchthon seinen Schüler David Chyträus empfahl; in Helmstädt, dessen Statuten, von Chyträus mitverfaßt (1576),

die aristotelischen Schriften und die Lehrbücher Melanchthon's als Grundlage für den philosophischen Unterricht ausdrücklich vorschrieben; in Tübingen, wo uns in Jakob Schegk einer von den ausgezeichnetsten Aristotelikern der Reformationszeit begegnet; in Straßburg, welchem nach Petrus Martyr Vermigli's, Hieronymus Zanchi's und Johann Sturm's Vorgang Johann Ludwig Havenreuter (1548—1618) mit großem Ruhme die aristotelischen Schriften erklärte; in Jena, welches längere Zeit an Victorin Strigel einen in der Philosophie und Theologie gleich thätigen treuen Schüler Melanchthon's, später an Daniel Stahl (gest. 1656) und Paul Slevogt (1595—1655) zwei geachtete Lehrer der aristotelisch-scholastischen Philosophie hatte; in Königsberg, dessen Universität 1544 unter der Leitung von Melanchthon's Schwiegersohn Georg Sabinus gestiftet worden war; in Giessen, wo bald nach der Gründung der Universität (1607) Christoph Scheibel als Aristoteliker in Ansehen stand. Auf vielen von diesen Anstalten bestanden eigene Lehrstühle für die Erklärung der aristotelischen Schriften, deren es z. B. in Helmstädt zwei, auf den beiden churfächsischen Universitäten seit 1577 sogar vier waren; indessen bedurfte es dessen kaum, um das Uebergewicht des Aristoteles über alle andern Philosophen zu begründen, da man sich auch in den systematischen Vorträgen durchaus an Aristoteles und die neueren Aristoteliker, besonders Melanchthon, zu halten pflegte, und abweichende Lehrweisen, wie die der Ramisten, und später die cartesianische, nicht selten durch die Universitätsstatuten oder durch landesherrliche und akademische Verordnungen geradezu verboten wurden. Unter den Männern, welche sich als Lehrer der aristotelischen Philosophie hervorthaten, gelten für die bedeutendsten neben Melanchthon: der obengenannte Arzt und Philosoph Jakob Schegk (1511—1587); der Schweizer Philipp Scherb, einer der strengeren Aristoteliker, welcher 1605 als Professor in Altorf gestorben ist; Scherb's Schüler und Nachfolger, der Nürnberger

Ernst Soner (1572—1612), den seine Dialektik dem Socinianismus in die Arme geführt hat, und dessen Mitschüler Michael Piccart (1574—1620), welcher gleichfalls aus Nürnberg stammte und Professor in Altorf war. Ferner Cornelius Martini (1568—1621) aus Antwerpen, welcher während einer fast dreißigjährigen höchst erfolgreichen Lehrthätigkeit in Helmstädt der eigentliche Begründer des dortigen Aristotelismus geworden ist; sein Lieblingsschüler und Nachfolger Konrad Hornejus (1590—1649); der Theolog Georg Calixtus (1586—1656), der Melanchthon des 17. Jahrhunderts, und der große Polyhistor Hermann Conring (1606—1682), die berühmtesten aller helmstädtischen Lehrer; auch sie waren von Cornelius Martini in die aristotelische Philosophie eingeführt worden, und wenn auch Conring dieselbe in freierem Geist auffaßte, und sie namentlich nach der Seite des Naturrechts durch eigene Untersuchungen zu ergänzen bestrebt war, so waren doch beide entschiedene Aristoteliker und Gegner der Neuerungen, durch welche Ramus und später Descartes die Herrschaft ihrer Schule bedrohten. Zeitgenossen Conring's sind die beiden königsberger Professoren Christian Dreier (1610—1688) und sein Schüler Melchior Zeidler (1630—1686), und der Leipziger Jakob Thomasius (s. o. S. 41), der Vater von Christian Thomasius, welcher auch Leibniz zum Schüler hatte, und von diesem sowohl wegen der Schärfe seines Denkens als wegen dem Umfang seines geschichtlichen Wissens in hohem Grade geschätzt wurde. Selbst unter diesen in ihrer Zeit hervorragenden Gelehrten ist aber doch kein einziger, welcher die philosophische Forschung auf einen neuen Weg zu führen und sich von der Ueberlieferung der Schule zu einer wirklich freien, voraussetzungslosen Betrachtung der Dinge zu erheben vermocht hätte. An Aristoteles und Melanchthon halten sich auch jene Rechtslehrer, welche man in neuerer Zeit neben dem Dänen Nikolaus Hemming und dem Italiener Albericus Gentilis als Vorläufer des Hugo Grotius bezeichnet hat: der Marburger Jurist Johann Olden-

dorp aus Hamburg (um 1480—1561) und der leipziger Professor Benedikt Winkler (gest. 1648). Beide wollen die Rechtswissenschaft auf das Recht der Natur und der Vernunft gründen. Aber doch kann man nicht sagen, daß sie hiebei sehr tief gedrungen seien. Oldendorp sieht in dem bürgerlichen Recht mit Melanchthon eine nähere Bestimmung des natürlichen Gesetzes, welche sich nach Wahrscheinlichkeitsgründen richtet und je nach der Staatsverfassung und den Umständen verschieden ausfällt; deren Werth und Berechtigung daher von ihrer Uebereinstimmung mit dem Naturgesetz abhängt. Das natürliche Recht leitet er zwar von der Vernunft ab, sofern die Kenntniß desselben allen Menschen von Natur eingepflanzt sei; weil aber die menschliche Vernunft durch den Sündenfall verdorben und geschwächt ist, so will er als die unbedingt zuverläßige Urkunde desselben schließlich doch nur die göttliche Offenbarung und insbesondere die zehen Gebote betrachtet wissen, an welche er denn auch die nähere Darlegung seines Inhalts anknüpft. Von dem gleichen allgemeinen Standpunkt geht aber auch noch Winkler aus, dessen „Principien des Rechts" (1615) wohl als das bedeutendste naturrechtliche Werk vor Grotius zu betrachten sind. So verständig, rein und würdig die Grundsätze sind, welche uns aus dieser Schrift entgegentreten, so viele Anerkennung die Entschiedenheit verdient, mit der Winkler darauf dringt, daß alles positive Recht auf das Recht der Natur und alle positive Rechtswissenschaft auf die Kenntniß des Naturrechts gegründet werde, so leidet doch seine Darstellung an dem doppelten Mangel, daß er das Recht als solches von der Religion und der Sittlichkeit, und die philosophische Rechtslehre von der Theologie nicht scharf genug unterscheidet. Die Quelle alles Rechts ist, wie er ausführt, das göttliche Gesetz. Dieses Gesetz war dem Menschen ursprünglich in seiner Vernunft geoffenbart; und wenn es der sündige Mensch freilich mit seiner Vernunft allein nur unvollkommen erkennt, so ist es dafür rein und vollständig in der h. Schrift, und namentlich in dem Dekalog verkündigt, den auch

Winkler als einen Abriß des Naturrechts seiner Darstellung desselben zu Grunde legt; und es wird deßhalb auch wohl geradezu behauptet: die ganze Rechtswissenschaft stehe im Dienste der Theologie, weil diese es sei, welche uns über den Willen Gottes belehre. Seinem Inhalt nach umfaßt das Rechtsgesetz alle Pflichten gegen Gott und die Menschen. Diese Pflichten, in ihrer vollen Reinheit gedacht, so wie sie von den ersten Menschen vor dem Sündenfalle und später von Christus erfüllt wurden, bilden das ursprüngliche Naturrecht; jenes ewige Recht, welches für alle Menschen gleichsehr gilt, und so unwandelbar ist, daß es auch von Gott nicht abgeändert werden kann, da es mit seinem unveränderlichen Willen selbst zusammenfällt. Alle Bestimmungen dieses Rechts fassen sich in der Forderung einer unbeschränkten, uneigennützigen Gottes- und Nächstenliebe zusammen. Würde diese Forderung von allen erfüllt, so wäre kein weiteres Gesetz nöthig; da dieß aber in Folge der Sünde nicht der Fall ist, so kommt zu dem ursprünglichen Naturrecht eine zweite Reihe von Rechtsbestimmungen hinzu, welche den Zweck haben, jenes in einer zu Sünde und Irrthum geneigten Welt zu erhalten und zu schützen. Auch diese Bestimmungen gründen sich auf die Bedürfnisse und Anforderungen der menschlichen Natur, nur daß dieß nicht mehr die ursprüngliche ist, so wie sie vor dem Fall war, sondern die jetzige, und sie sind aus diesem Grunde ebenfalls überall anerkannt, wenn ihnen auch nicht alle gleich vollkommen nachkommen. Winkler nennt deßhalb dieses „spätere Naturrecht" auch das Völkerrecht (jus gentium), und er rechnet zu demselben alle allgemeinen Bestimmungen über Privateigenthum, Verträge, gewaltsamen Rechtsschutz, Kriege, Bestrafung von Verbrechen u. s. w. Auch dieses Recht ist, als Gesetz für die Menschen, so wie sie jetzt sind, unveränderlich und für die Staatsgewalt unbedingt bindend. Ein bloßes Mittel zum Schutze dieses doppelten Naturrechts ist das bürgerliche Recht, welches aus den Bedürfnissen einer bestimmten Gesellschaft entsprungen mit den Umständen und Verhältnissen

wechseln kann; es verpflichtet daher nur dann, wenn es dem natürlichen Rechte nicht widerstreitet. Die Gesellschaft selbst leitet Winkler in letzter Beziehung aus der geselligen Natur des Menschen her, indem er nach aristotelischem Vorgange zeigt, wie sich aus dieser zuerst die Familie und dann weiter die Gemeinde und der Staat entwickeln. Er stellt jedoch nicht allein hier keine neuen Gesichtspunkte auf, sondern auch die für ihn näher liegende Aufgabe, den Inhalt des natürlichen Rechts aus der Natur des Menschen abzuleiten, nimmt er nicht ernstlich in Angriff. Er ist einer von den selbständigsten Schülern und achtungswerthesten Vertretern der damaligen melanchthonisch-aristotelischen Philosophie, aber der Gedanke, auch nur für das engere Gebiet des Naturrechts eine neue wissenschaftliche Grundlage zu suchen, liegt ihm ferne.

Indessen hatte aber außerhalb Deutschlands eine philosophische Entwicklung begonnen, welche auch an der deutschen Wissenschaft nicht spurlos vorübergieng. Schon im 16. Jahrhundert läßt sich dieser Einfluß wahrnehmen. Die italienischen Philosophen dieser Zeit (s. o. S. 6) fanden zwar in Deutschland, trotz Bruno's mehrjähriger Anwesenheit in diesem Lande, wenig Beachtung und noch weniger Zustimmung. Dagegen wurde der lebhafte Widerspruch, welchen der Franzose **Petrus Ramus** (dela Ramée 1515—1572 s. o. S. 7) gegen Aristoteles wie gegen die Scholastik erhob, auch hier von vielen mit Beifall begrüßt. Dieser muthige und talentvolle Mann hatte es auf eine allgemeine Reform der Wissenschaften abgesehen, welche durch eine Verbesserung des ganzen Verfahrens erreicht werden sollte. Das größte Hinderniß des wissenschaftlichen Fortschritts liegt, wie er glaubt, in der Herrschaft der aristotelisch-scholastischen Dialektik. Schon Aristoteles selbst hat die Methodologie nicht einfach, klar und geordnet genug behandelt, er hat sie mit unnützen Spitzfindigkeiten, ungereimten und unfruchtbaren Regeln überladen; unter den Händen seiner Nachfolger ist sie dann vollends entartet. Diesen Götzen zu stürzen, eine naturgemäßere, einfachere, praktischere Behandlung

der Wissenschaft zu begründen, ist die Aufgabe, welcher Ramus sein Leben widmete, welche er mit begeisterter Hingebung, dabei aber allerdings auch, wenigstens in seinen jüngeren Jahren, mit leidenschaftlicher Heftigkeit verfolgte. In der Wirklichkeit war er nun freilich dieser Aufgabe nicht in dem Maße gewachsen, wie er selbst sich dieß zutraute. Seine Urtheile über Aristoteles sind voll Ungerechtigkeit und Uebertreibung, und anfangs besonders unterscheidet er viel zu wenig zwischen der ursprünglichen aristotelischen Lehre und dem, was die Scholastik aus ihr gemacht hatte. Seine Verbesserungsvorschläge enthalten zwar manchen gesunden und treffenden Gedanken, und machen auf manchen von der damaligen Logik vernachläßigten Punkt aufmerksam; aber sein ganzer Standpunkt ist mehr der des Humanisten, als des Philosophen, es ist ihm mehr um eine klare, wohlgeordnete und geschmackvolle Darstellung, als um eine gründliche Erforschung der Gegenstände zu thun; wenn er das wissenschaftliche Verfahren auf die Beobachtung des natürlichen Vernunftgebrauchs gründen will, so hält er sich doch hiebei viel zu sehr auf der Oberfläche; statt einer gründlichen Zergliederung der Denkthätigkeit und einer genauen Bestimmung ihrer Gesetze eilt er zu den logisch-rhetorischen Regeln und Beispielen, und statt vor allem nach dem Ursprung und der Wahrheit unserer Begriffe zu fragen, begnügt er sich, mit Plato ein demonstratives Verfahren zu empfehlen, welches mit allgemeinen Begriffsbestimmungen beginnen und von da aus mittelst fortgesetzter Eintheilung zum Besondern herabführen soll. Er selbst hat es unternommen, alle Wissenschaften nach seiner Methode zu bearbeiten; indessen beweist schon dieses Unternehmen, daß er nicht allein seine eigene Kraft stark überschätzte, sondern daß er es auch mit der Aufgabe und den Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Untersuchung viel zu leicht nahm; und was er davon ausgeführt hat, das zeigt zwar immerhin einen offenen Kopf, einen gesunden Verstand, einen gewandten, vorurtheilsfreien Geist, aber um die Philosophie wirklich auf neue Wege zu führen, hätten

ihre Probleme viel schärfer erfaßt und viel eindringender untersucht werden müssen. Wenn er nichtsdestoweniger auf seine Zeit und die Folgezeit einen erheblichen Einfluß ausgeübt hat, so hat er diesen Erfolg nicht sowohl der Tiefe und Eigenthümlichkeit seiner Gedanken, als der Unabhängigkeit seines wissenschaftlichen Charakters, dem Feuer und der Beharrlichkeit zu verdanken, mit der er die Freiheit der Wissenschaft verfocht, der Auktorität das Recht der eigenen Ueberzeugung, dem Herkommen der Schule die Vernunft entgegenstellte, die unverstandenen Formeln und unfruchtbaren Spitzfindigkeiten bekämpfte, auf klare Begriffe, geordnete und gemeinverständliche Darstellung drang.

In Deutschland verbreitete sich die Lehre des Ramus, von einflußreichen Gelehrten wie Johann Sturm in Straßburg und selbst David Chyträus (s. o. S. 41) empfohlen, nicht blos durch die Schriften ihres Urhebers, sondern auch durch die Schüler, welche ihn in Paris aufgesucht hatten, und die Freunde, welche er sich während eines längeren Aufenthalts in Süddeutschland und der Schweiz (1568—1570) erworben hatte; zu den philosophischen Lehrstühlen freilich hatte man ihm sowohl in Heidelberg als in Straßburg den Zutritt versagt. Unter den Männern, welche sich hier als „Ramisten" bekannt gemacht haben[1]), wirkten besonders zwei persönliche Schüler des französischen Philosophen, Thomas Freigius aus Freiburg i. Br., welcher 1576—1582 Professor in Altorf war (er starb 1583), und Franz Fabricius (gest. 1573), der vieljährige Vorstand des Düsselborfer Gymnasiums, mit Erfolg für die Lehre ihres Meisters; und noch vor dem Ende des 16. Jahrhunderts hatte diese trotz der lebhaften Angriffe, denen sie von Seiten der Aristoteliker ausgesetzt war,

1) Ein Verzeichniß derselben giebt Brucker Hist. crit. philos. IV, b, 576 f.; von ihm scheint Waddington (Ramus. Par. 1855. S. 392 f.) seine Angaben entlehnt zu haben, der aber stark übertreibt, wenn er sagt, die philosophischen Lehrstühle auf den protestantischen Universitäten seien momentan fast alle mit Ramisten besetzt gewesen.

und trotz der Verbote, welche da und dort gegen sie ergiengen[1]), auf der Mehrzahl der deutsch-protestantischen Hochschulen Eingang gefunden. Auch solche, die aller Philosophie und allem Vernunftgebrauch in Glaubenssachen grundsätzlich feind waren, wie der bekannte Helmstädter Theolog Daniel Hoffmann (um 1600), glaubten wohl an ihr einen Bundesgenossen zu haben. Aber doch vermochte sie die herrschende aristotelisch-scholastische Strömung nicht zu überwältigen, und ebensowenig haben ihre Vertreter durch den inneren Werth ihrer Werke eine tiefere Spur in der Geschichte der deutschen Philosophie zurück gelassen. Neben den entschiedenen Ramisten gab es auch Philosophen, welche die Dialektik des Ramus mit der aristotelischen Logik zu verbinden und diese durch jene zu verbessern suchten; der angesehenste von diesen Semi-Ramisten, die es aber natürlich mit den beiden streitenden Theilen verdarben, ist der Marburger Professor Rudolph Goclenius (1547 - 1628).

Mit Ramus begegnete sich in einem leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Peripatetiker seiner Zeit der Mömpelgarder Nikolaus Taurellus (1547—1606), welcher seit 1580, zugleich mit dem Aristoteliker Scherb, in Altorf Lehrer der Medicin und der Philosophie war; und es scheint auch wirklich, daß der Vorgang des Ramus auf die freiere Stellung Einfluß gehabt hat, welche er, der Schüler Jakob Schegk's, in der Folge gegen Aristoteles einnahm. Doch galten seine Angriffe weniger dem Stifter, als den damaligen Vertretern der peripatetischen Lehre, und namentlich den italienischen Peripatetikern Andreas Cäsalpinus (1519—1603) und Franz Piccolomini (1520—1604); und was er an ihnen, und zum Theil auch an Aristoteles selbst, zu tadeln fand, das betraf nicht die Grundlagen des Systems und das ganze wissen-

1) So z. B. in Leipzig, wo 1591 Joh. Cramer wegen seines Ramismus abgesetzt, und in Helmstädt, wo die Lehre des Ramus 1597 verboten wurde.

schaftliche Verfahren, sondern mehr nur einzelne Lehrbestimmungen, welche ihm irrig und gefährlich zu sein schienen. Er hatte es also nicht auf eine vollständige Verdrängung der herrschenden aristotelischen Lehre, sondern theils nur auf eine Reinigung derselben von späteren Zuthaten, theils auf eine Verbesserung im einzelnen abgesehen. Für die letztere geht er nun hauptsächlich von theologischen Gesichtspunkten aus. Für einen Lutheraner aus der Zeit der Concordienformel stellt er sich allerdings den Auktoritäten in der Philosophie frei genug entgegen; er ist ferner überzeugt, daß der menschlichen Vernunft auch nach dem Sündenfall noch die Fähigkeit geblieben sei, nicht allein die äußere Natur und sich selbst, sondern auch die Wahrheiten der natürlichen Theologie ohne höhere Beihülfe zu erkennen; und er gab theils durch diese Behauptung, theils durch seine deistische Auffassung des Verhältnisses von Gott und der Welt und durch andere von der geltenden Dogmatik abweichende Sätze den Orthodoxen seiner Kirche keinen kleinen Anstoß. Aber doch geht seine wissenschaftliche Unabhängigkeit nicht so weit, daß er eine in jeder Beziehung auf eigenen Füßen stehende, von allen dogmatischen Voraussetzungen freie Philosophie zu fordern wagte. Im Gegentheil: gerade das ist seine Hauptbeschwerde gegen die Scholastiker und ihre Nachfolger, daß sie den heidnischen Philosophemen zu vielen Zutritt verstattet, daß sie auch solches aus der aristotelischen Lehre aufgenommen oder abgeleitet haben, was der christlichen Weltansicht widerstreite. Dahin rechnet Taurellus besonders die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Materie, die aristotelischen Bestimmungen in Betreff der Unsterbl[illegible]hauptung, daß das Erkennen, und nicht vielmehr [illegible]be zu Gott, die höchste Bestimmung des Menschen sei, die Vernachläßigung der teleologischen Naturerklärung, welche er Aristoteles vorwirft, während er zugleich in der Physik der Atomenlehre vor der seinigen den Vorzug giebt. Er seinerseits will ein christlicher Philosoph sein; er weiß sich nicht in die Zumuthung zu finden, daß wir Christus mit dem

Herzen, Aristoteles mit dem Kopfe anbeten sollen; und je fester er überzeugt ist, daß die Philosophie die unerläßliche Vorbereitung der Theologie sei, um so weniger kann er zugeben, daß dieselbe eine Richtung einschlage, welche mit dieser ihrer Bestimmung unverträglich wäre. Die Philosophie soll uns, wie er glaubt, über as Dasein und die Eigenschaften Gottes und seine allgemeinen Anforderungen an den Menschen belehren; erst wenn wir uns überzeugt haben, daß wir diesen Anforderungen nicht genügen können, werden wir uns an die Theologie wenden, um von ihr über die außerordentlichen Veranstaltungen Aufschluß zu erhalten, durch die uns Gott zur Seligkeit führen will. Jene erkennt die ewigen und nothwendigen Wahrheiten, diese den nicht nothwendigen Willen Gottes, von welchem wir nur durch Offenbarung etwas erfahren können. Dieß ist doch im wesentlichen derselbe Standpunkt, den wir schon bei Melanchthon getroffen haben; und wenn auch Taurellus Aristoteles immerhin selbständiger, als jener, gegenübertritt, so ist doch dieser Unterschied nicht sehr erheblich, und von einer reinen und voraussetzungslosen Philosophie ist der eine fast ebenso weit entfernt, wie der andere.

Ein weit gründlicherer und durchgreifenderer Bruch mit der Scholastik erfolgte seit dem Ende des 16. Jahrhunderts in der englischen und französischen Philosophie. Der erste, welcher denselben mit voller grundsätzlicher Klarheit vollzogen hat, ist der berühmte englische Philosoph und Staatsmann **Franz Baco von Verulam** (1561—1626). Er zuerst sprach es aus, daß zur Verbesserung der wissenschaftlichen Zustände eine vollständige Veränderung des bisherigen Standpunkts und Verfahrens nothwendig sei, daß ein neuer Continent für die Philosophie entdeckt werden müsse. Er erkannte den Grundfehler der bisherigen Wissenschaft darin, daß sie sich zu den höchsten Principien, den allgemeinsten Ursachen und Gesetzen erheben wolle, ehe der Boden gesichert sei, auf dem sie stehe; daß sie statt einer wirklichen, sorgfältig geprüften und beglaubigten Erfahrung sich auf bloße

Gerüchte über fremde Erfahrungen, auf ungeprüfte Ueberlieferungen verlasse, und statt eines methodischen und stufenweisen Fortgangs vom Einzelnen zum Allgemeinen aus wenigen unvollständig untersuchten Fällen sofort die weitgreifendsten Folgerungen ableite. Er stellte daher dem scholastischen Nationalismus die Erfahrung, als die einzige Grundlage der Wissenschaft, der Dialektik und Demonstration das inductive Verfahren entgegen, welches die leitenden Begriffe und Grundsätze selbst erst feststellen soll, die jene ohne genauere Untersuchung für ihre Ableitungen voraussetzt; und wenn seine Beschreibung dieses Verfahrens allerdings noch mangelhaft ist, so hat sie doch das große Verdienst, daß sie mit allem Nachdruck auf die Nothwendigkeit hinwies, die Erfahrungen zu prüfen, die Thatsachen nicht allein vollständiger zu sammeln, sondern auch ihrem Werthe nach genauer zu würdigen, die Beobachtungen durch umfassende Versuche zu ergänzen, in den Schlüssen aus den Thatsachen Schritt für Schritt vorwärts zu gehen. Wiewohl ferner Baco weder selbst naturwissenschaftliche Entdeckungen gemacht, noch die eines Copernicus, Gilbert und Galilei zu würdigen gewußt hat, so ist er doch von dem naturwissenschaftlichen Interesse seines Jahrhunderts lebhaft genug ergriffen, um die Wiedergeburt der Philosophie, die er verlangt, in erster Reihe von der Naturforschung zu erwarten; und wenn er es aus Vorsicht oder aus Gleichgültigkeit unterlassen hat, die theologischen Folgesätze seines Empirismus zu ziehen, und auch auf diesem Gebiete zu verwerfen, was mit der Erfahrung nicht übereinstimmt und sich aus natürlichen Ursachen nicht erklären läßt, so wehrt er dagegen alle Einmischung theologischer Gesichtspunkte in die Naturwissenschaft ab, er beseitigt alle teleologische und alle blos metaphysische Erklärung der Naturerscheinungen, er will die Naturphilosophie streng auf die Erforschung der Thatsachen und die Aufsuchung der materiellen und wirkenden Ursachen, kurz auf diejenigen Untersuchungen beschränken, welche uns mit der wirklichen Welt bekannt machen und unsere Macht über die Natur erweitern.

Die grundsätzliche Lossagung von der Scholastik, die Zurückführung aller Wissenschaft auf die Erfahrung, die Forderung einer methodischen Induction und einer rein physikalischen Naturbetrachtung, dieß sind die Punkte, auf denen Baco's Bedeutung für die Geschichte der neueren Philosophie im wesentlichen beruht.

Baco's Empirismus wurde durch Thomas Hobbes (1588—1679) zum Sensualismus und Materialismus fortgebildet, und zugleich wurde von ihm aus diesem Standpunkt ein politisches und theologisches System abgeleitet, welches durch seine Schroffheit und seine Uebertreibungen, wie durch seine Folgerichtigkeit und Originalität, zur schärfsten Prüfung der Voraussetzungen aufforderte, die zu so auffallenden und anstößigen Folgerungen geführt hatten. In seinem Urtheil über die Zeitphilosophie, in der Forderung, daß alles Wissen auf die Erfahrung gegründet werde, ist Hobbes mit Baco einverstanden. Aber wenn schon dieser hiebei vorzugsweise an die äußere Wahrnehmung gedacht hatte, so erklärt jener noch bestimmter die sinnliche Empfindung für die einzige Quelle aller unserer Vorstellungen, und er sucht bereits in ähnlicher Weise, wie später ein Condillac und Holbach, zu zeigen, wie aus den Empfindungen die Vorstellungen, die Erinnerungen, die Gedanken auf mechanischem Weg entstehen. Aus dieser sensualistischen Erkenntnißtheorie zieht dann weiter schon Hobbes gleichzeitig die beiden Folgerungen, welche im 18. Jahrhundert in den zwei aus Locke's Empirismus hervorgegangenen Schulen, der englischen und der französischen, getrennt hervortreten, die des Skepticismus und des Materialismus. Einerseits bemerkt er, die Wahrnehmung liefere uns immer nur subjektive Vorstellungen, von denen wir durchaus nicht annehmen können, daß sie uns von den objektiven Eigenschaften der Dinge ein treues Bild geben; die Schlüsse von den bisherigen Erfahrungen auf die zukünftigen seien unsicher; das mathematische Verfahren, welches eigentlich allein ein streng wissenschaftliches wäre, sei außer der Mathematik selbst nur in der Ethik und Politik anwendbar, für die Erkenntniß

der wirklichen Welt dagegen seien wir auf Wahrscheinlichkeitsschlüsse aus der Erfahrung beschränkt. Andererseits aber läßt sich doch Hobbes durch diese Bedenken nicht abhalten, sich eine ganz bestimmte dogmatische Weltansicht zu bilden, und diese kann bei einem so folgerichtigen Denker nicht anders, als materialistisch, ausfallen. „Real" und „körperlich" sind für ihn gleichbedeutende Begriffe. Auch der Geist ist (wie bei den Stoikern) nur ein Name für eine gewisse Art von Körpern. Selbst die Gottheit soll ein solcher körperlicher Geist sein. Körper wirken aber auf einander nur mechanisch. Hobbes kennt daher keine andern, als mechanische Ursachen: die Einmischung von Zweckbeziehungen oder von unkörperlichen Formen und Kräften wird von ihm noch entschiedener, als von Baco, aus der Naturerklärung ausgeschlossen. Der gleiche Gesichtspunkt muß aber auch seine Ansicht vom Menschen bestimmen, dessen sittlichem und gesellschaftlichem Leben unser Philosoph den größeren Theil seiner wissenschaftlichen Untersuchungen gewidmet hat. Der Mensch ist eine Maschine, deren Bewegungen, wie alles in der Welt, aus mechanischen Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehen. Die Empfindungen, und mittelbar auch alle andern Vorstellungen, entstehen aus der Reaktion des Herzens gegen die äußeren Eindrücke; wird in Folge derselben der Blutumlauf gefördert oder gehemmt, so fühlen wir Lust oder Unlust; diese Gefühle, auf zukünftige Eindrücke bezogen, werden zum Verlangen oder Abscheu, zum Willen. An eine Freiheit des Willens kann aber selbstverständlich nicht gedacht werden: jeder begehrt die Erhaltung seines Lebens und weiterhin alles, was ihm Genuß und Nutzen verspricht, jeder flieht das unangenehme und schädliche, und vor allem den Tod; aber er folgt hiebei nur einem unwiderstehlichen Naturtrieb, er will und thut immer nur, was er unter den gegebenen Umständen zu thun und zu wollen gezwungen ist; ein anderes zu wollen, liegt nicht in seiner Macht und kann nicht von ihm verlangt werden. Das ursprüngliche Gesetz der menschlichen Natur ist daher das Gesetz

der Selbstsucht, und eben dieses ist auch ihr ursprüngliches Recht: im Naturzustand folgt jeder rücksichtslos seiner Begierde und jeder ist dazu berechtigt. Ebendamit kommt aber nothwendig jeder mit jedem in Streit: der Naturzustand ist ein Krieg aller gegen alle. Diesem unerträglichen Zustand kann nur durch einen Vertrag aller mit allen ein Ende gemacht, nur auf diesem Wege kann ein Rechtszustand, ein allgemeiner Friede hergestellt werden. Weil jedoch alle Menschen ihrer natürlichen Neigung nach selbstsüchtig sind und bleiben und jede ihnen gelassene Freiheit zur Verletzung anderer mißbrauchen, so wird dieser Vertrag nur unter der Bedingung gesichert sein, daß sie alle ihre Rechte ohne Ausnahme an gewisse Personen übertragen, die mit der Wahrung des öffentlichen Friedens beauftragt sind; mag nun dieser Auftrag einem Einzelnen oder mag er einer Mehrheit ertheilt werden. Es läßt sich m. a. W. dem natürlichen Kriegszustand nur durch die Errichtung eines Gemeinwesens ein Ende machen, und diesem nur durch die unbeschränkte Gewalt des Staatsoberhaupts Bestand geben. So kommt Hobbes zu jener absolutistischen Staatslehre, welche ihn neben einem Filmer zu dem eigentlichen Theoretiker der englischen Contrerevolution unter den Stuarts gemacht hat. Hobbes hat diese Lehre auch auf das religiöse Gebiet mit einer Folgerichtigkeit angewendet, die alle Anerkennung verdient. Den Regierungen steht, wie er sagt, die unbedingte Verfügung über die Religion ihres Volks zu; ihre Auktorität allein ist es, der zuliebe wir die h. Schrift annehmen; und die Unterthanen sind ihrem Fürsten auch dann zum Gehorsam verpflichtet, wenn er die Verläugnung des Christenthums gebietet. Daß aber Hobbes nichtsdestoweniger den Glauben an Offenbarung und Wunder festhält, ist ebenso der Grundwiderspruch seiner Religionsphilosophie, wie es der Grundwiderspruch seiner Politik ist, daß er uns zumuthet, zum Schutz unserer Rechte sie alle der Willkühr des Staatsoberhaupts, welches doch ebenso selbstsüchtig sein wird und sein muß, wie alle andern, schutzlos preiszugeben.

Mit Baco und Hobbes ist unter den französischen Philosophen **Peter Gassendi** (1592—1655) verwandt, aber doch ist er weder mit dem ersten an epochemachender Bedeutung, noch mit dem zweiten an Schärfe und Folgerichtigkeit des Denkens zu vergleichen. Dieser gelehrte Mathematiker und Philosoph stellte der aristotelisch-scholastischen Philosophie Epikur's und Demokrit's Lehre entgegen; er gieng nicht allein in der Physik auf die Atome, sondern auch in der Ethik auf den Eudämonismus des epikureischen Systems zurück. Wenn er aber auch damit der Naturwissenschaft einen wirklichen Dienst geleistet und die Richtung der Zeit auf eine streng mechanische Naturerklärung gefördert hat, so kommt er doch im wesentlichen nicht über die Wiederholung jener älteren Ansichten hinaus, und mit denselben verbindet er inconsequent genug Elemente, welche er theils von der herrschenden aristotelischen Philosophie theils von der kirchlichen Dogmatik entlehnt hat.

Ein selbständigerer Geist war Gassendi's Zeitgenosse **René Descartes** (oder wie er sich lateinisch schreibt: Renatus Cartesius, 1596—1650). Dieser bedeutende, auch als Mathematiker und Physiker hervorragende Mann, ist durch die Klarheit und Unabhängigkeit seines Denkens, durch den Ernst seiner wissenschaftlichen Arbeit, durch die Gründlichkeit seiner auf die letzten Voraussetzungen zurückgehenden Forschung einer von den einflußreichsten Philosophen der Neuzeit und der eigentliche Schöpfer der nationalen französischen Philosophie geworden, welche denn auch ein volles Jahrhundert die Richtung verfolgte, die ihr Descartes vorgezeichnet hatte. Wenn ein Baco mit dem Zweifel an der bisherigen Philosophie anfieng, so beginnt Descartes mit dem allgemeinen Zweifel: alle unsere Vorstellungen, alle vorgefaßten Meinungen, alle Annahmen, von deren Gründen wir uns keine Rechenschaft geben können, sollen in Frage gestellt, auf ihre Herkunft, ihre Begründung, ihre Wahrheit geprüft werden; und auch die Aussagen unserer Sinne, welche Baco als die sicherste Grund-

lage wissenschaftlicher Erkenntniß behandelt hatte, werden in diesen Zweifel ausdrücklich miteingeschlossen, da auch ihre Wahrheit, wie Descartes bemerkt, keineswegs zum voraus feststeht. Nur Eines giebt es, wie er glaubt, was dem Zweifel unbedingt Stand hält: die Thatsache unseres Denkens. An ihr können wir nicht zweifeln, denn das Zweifeln selbst ist Denken. In und mit ihr ist uns unmittelbar auch die Gewißheit unseres eigenen Daseins gegeben: „ich denke, also bin ich." Von ihr muß auch jede anderweitige Gewißheit ausgehen: wir können nur das mit Sicherheit für wahr halten, was aus unserem Denken folgt und in ihm enthalten ist, was wir ebenso klar und deutlich erkennen, wie unser eigenes Denken; die Klarheit und Deutlichkeit unserer Begriffe ist das Merkmal ihrer Wahrheit. Dieses Merkmal trifft nun zunächst auf unsere Selbsterkenntniß zu: daß wir sind und daß wir denkende Wesen sind, erfahren wir unmittelbar durch unser Denken. Nächstdem liefert uns unser Denken eine Menge allgemeiner Begriffe, welche, als solche nicht aus der Erfahrung stammen können, welche wir daher nur für angeboren halten, nur durch unmittelbare geistige Anschauung ergreifen können. Auch diese Begriffe müssen wahr sein, da wir sie klar und deutlich erkennen. Unter ihnen tritt aber vor allem einer hervor: der Begriff des unendlichen, allervollkommensten Wesens. Die Wahrheit dieses Begriffs, das Dasein Gottes, erhellt theils unmittelbar aus ihm selbst; denn unter die Eigenschaften, welche der Begriff des vollkommensten Wesens in sich schließt, (sagt Descartes mit Anselm) gehört auch das Dasein; theils ergiebt sie sich aus der Erwägung, daß der Mensch als ein endliches Wesen die Idee des unendlichen Wesens aus eigenen Mitteln nicht hätte erzeugen können. Nur mittelbar folgt dagegen aus unserem Denken das Dasein einer Körperwelt außer uns: unsere Ueberzeugung von demselben beruht nach Descartes auf dem Glauben an die Wahrhaftigkeit Gottes; denn da wir die Materie als etwas räumlich ausgedehntes deutlich erkennen und des Glaubens an

ihre Realität uns nicht erwehren können, so würde Gott eine Täuschung begehen oder doch zulassen, wenn die Natur uns das Dasein einer Außenwelt fälschlich vorspiegelte. So erhält Descartes die drei Grundbegriffe seines Systems: den Begriff der denkenden Substanz oder des Geistes, den Begriff der ausgedehnten Substanz oder des Körpers, den Begriff der unendlichen Substanz oder der Gottheit. In der näheren Bestimmung dieser drei Begriffe liegt die Aufgabe, um welche sich seine ganze Philosophie dreht. Es ist ihm aber nicht gelungen, hiebei zu einer durchaus einheitlichen Weltanschauung zu gelangen. In Betreff der Körperwelt folgt er einer streng mechanischen Naturansicht: der Körper ist die ausgedehnte Substanz, die raumerfüllende Masse und sonst nichts; alle Körper bestehen aus einem und demselben durchaus gleichartigen, durch keine leeren Zwischenräume unterbrochenen, in's unendliche theilbaren Stoffe; alle Unterschiede unter den Körpern lassen sich daher nur auf die verschiedenartige Vertheilung, Gestaltung und Verbindung dieses Urstoffs, alle Vorgänge in der Körperwelt nur auf räumliche Bewegungen zurückführen; und damit in dem Zusammenhang dieser Bewegungen keine Lücke entsteht und keine fremde Macht in denselben einzugreifen braucht, wird behauptet, die Summe der Ruhe und Bewegung im Universum bleibe sich gleich. Descartes hat nun diese mechanische Naturerklärung so weit als möglich verfolgt. Selbst die Thiere sollen nur Maschinen sein: Automaten, welche durch die Wärme des Herzens und die aus dem Blut ausdünstenden Lebensgeister in Bewegung gesetzt werden; selbst im Menschen sollen die körperlichen Bewegungen und Empfindungen von diesen Lebensgeistern herrühren. Aber bei den Erscheinungen des geistigen Lebens findet diese Erklärung ihre Grenze; die Denkthätigkeit ist nach Descartes unabhängig vom Gehirn, die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele wird von ihm mit aller Entschiedenheit behauptet; die Seele ist, wie er glaubt, ihrer ganzen Natur nach dem Körper so diametral entgegengesetzt, daß sich schwer

begreifen läßt, und daß auch er selbst sich nur sehr unbefriedigend und schwankend darüber erklärt hat, wie beide den Einfluß auf einander ausüben können, von welchem die sinnliche Wahrnehmung und die willkührliche Körperbewegung Zeugniß ablegt. Ebenso-wenig wendet er die Gesichtspunkte, von denen seine Naturansicht beherrscht wird, auf das Verhältniß Gottes und der Welt an; dieses Verhältniß bleibt vielmehr bei ihm ganz mit derselben Zufälligkeit behaftet, wie in der gewöhnlichen Vorstellungsweise: Descartes nimmt nicht blos an übernatürlichen Offenbarungen Gottes in der Welt keinen Anstoß, sondern er behauptet auch, Gott sei durch die sittlichen Gesetze nicht gebunden, und er hätte die Welt ganz anders einrichten können, als er sie eingerichtet hat, wenn er gewollt hätte. Es stehen sich demnach theils Gott und die Welt, theils in der Welt selbst Geist und Körper dualistisch gegenüber; die Einheit der Weltanschauung, die strenge Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs, auf welche die cartesianische Physik ausgeht, wird im weiteren Verfolge wieder aufgegeben. War dieß aber schon an sich eine Halbheit, so lagen auch in der cartesianischen Lehre selbst die Prämissen, welche über diese Halbheit hinausführten. Denn wenn wirklich die Seele und der Leib so ganz verschiedener Natur sind, als sie annimmt, wenn dieser nichts anderes ist, als raumerfüllende Masse, jene ein einfaches, unräumliches, denkendes Wesen, so läßt sich nicht begreifen, wie der Leib auf die Seele, oder die Seele auf den Leib einwirken könnte. Wenn daher doch zwischen dem geistigen und dem leiblichen Leben diese durchgängige Uebereinstimmung stattfindet, welche erfahrungsmäßig vorliegt, so läßt sich dieß nicht daraus erklären, daß diese beiden von einander, sondern nur daraus, daß beide gleichsehr von einer dritten Ursache abhängig, daß sie auf allen Punkten von der göttlichen Wirksamkeit schlechthin bestimmt sind. Wenn aber dieses, so ist weder der Geist noch der Körper ein selbständiges Wesen, eine Substanz, sondern beide sind nur Erscheinungen und Produkte des einzigen wirklich unbedingten und

alles bestimmenden Wesens: die Gottheit ist die einzige Substanz, Körper und Geist dagegen sind nur die Formen, unter denen die Gottheit sich uns darstellt. Mit dieser Folgerung geht der Cartesianismus in Spinozismus über; in der Entwicklung derselben liegt der Punkt, um welchen die Geschichte der cartesianischen Schule sich bewegt.

Unter den zahlreichen Anhängern, welche diese Schule hauptsächlich in Frankreich und den Niederlanden gewann, sind die bedeutendsten Geulincx, Malebranche und Spinoza. Jeder von diesen Männern hat in eigenthümlicher Weise an der Fortbildung des cartesianischen Systems gearbeitet; und das letzte Ergebniß ist eben dieses, daß sich die oben angedeuteten Consequenzen des cartesianischen Dualismus immer vollständiger herausstellen, und daß derselbe sich dadurch schließlich in eine streng einheitliche pantheistische Weltanschauung aufhebt.

Arnold Geulincx aus Antwerpen (1625—1669) hatte mit den übrigen cartesianischen Lehren auch Descartes' Bestimmungen über das Wesen des Geistes und Körpers sich angeeignet. Ebendeßhalb aber fand er es, wie dieß gleichzeitig auch andere Cartesianer aussprachen, undenkbar, daß jener auf diesen, oder dieser auf jenen einwirken sollte, denn körperliche Bewegungen können sich, wie er glaubt, nicht in das unkörperliche Wesen fortpflanzen, geistige Vorgänge keine räumliche Bewegung erzeugen. Wenn daher doch ganz regelmäßig in der Sinnesempfindung auf gewisse körperliche Bewegungen gewisse Vorstellungen, und ebenso regelmäßig bei der willkührlichen Bewegung auf gewisse Vorstellungen gewisse Körperbewegungen folgen, so glaubte sich dieß Geulincx, und andere mit ihm, nur durch die Annahme erklären zu können: Gott habe die menschliche Natur so eingerichtet, daß Seele und Leib zwar in gar keinem unmittelbaren Zusammenhang stehen, daß aber in jedem von beiden Theilen in jedem Augenblick ganz dieselben Veränderungen vor sich gehen, welche darin vorgehen würden, wenn sie wirklich auf einander einwirkten. Seele

und Leib verhalten sich, wie er sagt, zu einander wie zwei Uhren, von denen zwar keine von der anderen getrieben wird, die aber in ihrem Gange durchaus übereinstimmen. Man nennt diese Theorie den Occasionalismus oder das System der gelegenheitlichen Ursachen, weil nach derselben die Vorgänge in der Seele nicht die wirkliche, sondern nur die Gelegenheitsursache der körperlichen Vorgänge sind, und umgekehrt. Dieses Verhältniß setzt aber voraus, daß alles in der Welt, auch der menschliche Wille, durch die göttliche Ursächlichkeit schlechthin bestimmt, und mithin Gott die einzige wirkende Ursache sei, und auch Geulincx hat dieß nicht verkannt. Sogar der weiteren Folgerung, daß damit das selbständige Dasein der endlichen Dinge überhaupt aufgehoben werde, kann er sich nicht ganz entziehen: er nennt den menschlichen Geist mit Spinoza eine bloße Daseinsform des göttlichen, und mit demselben Philosophen berührt er sich durch seine Ethik, welche von Anfang bis zu Ende darauf ausgeht, uns den Satz einzuschärfen, daß wir selbst nichts thun und vermögen, sondern bloße Zuschauer dessen seien, was Gott in uns wirkt, daß daher demüthige Ergebung in den Weltlauf das einzige Verhalten sei, welches uns zustehe.

Mit diesen Ansichten sind diejenigen nahe verwandt, welche der französische Oratorianer Nikolaus Malebranche (1638—1715) in seinem Werke „von der Erforschung der Wahrheit" (1675) und anderen Schriften niedergelegt hat. So ernstlich es auch diesem redlichen und frommen Manne darum zu thun war, die Philosophie mit der Theologie, Cartesius mit Augustin zu versöhnen, so wurde doch auch er durch die Consequenz des Cartesianismus, dessen entschiedener Anhänger er war, zu Bestimmungen hingetrieben, welche der in der Folge um ihrer angeblichen Gottlosigkeit willen so verschrieenen Lehre Spinoza's nahe genug kamen. Daß unsere Vorstellungen über die Außenwelt durch die äußeren Eindrücke hervorgebracht, oder unser Leib durch unsern Willen bewegt werde, findet Malebranche gleicherweise und aus den gleichen

Gründen undenkbar, wie Geulincx. Nur Gott kann, wie er glaubt, der Spiegel sein, in dem wir die Körperwelt sehen, nur von ihm kann unser Körper in Bewegung gesetzt werden. Er ist ja überhaupt die einzige wahre Ursache alles Geschehens und das Wesen alles Seins, des körperlichen, wie des geistigen, ebendeßhalb aber an sich selbst weder Geist noch Körper; jede Idee eines besonderen Wesens ist nur eine bestimmte Modifikation der Idee seines unendlichen Wesens, jede Creatur nur eine „unvollkommene Participation" desselben; er allein bewegt die Körper, er allein ist der Gegenstand unseres Wollens, denn der Gedanke des Guten ist es, der unsern Willen bewegt, Gott aber ist das höchste und einzige Gut, und auch in den sinnlichen Gütern lieben und suchen wir eigentlich nur ihn. Mit diesen Sätzen war der cartesianische Dualismus der Sache nach aufgegeben; ein Schritt weiter und er war in den ausgesprochensten Pantheismus verwandelt.

Diesen weiteren Schritt that Benedikt Spinoza (1632—1677), jener Jude aus Amsterdam, welchem die Unabhängigkeit seines Geistes, die Gediegenheit seines wissenschaftlichen Charakters, die unbestechliche Strenge seines Denkens, die selbstloseste Hingebung an die Nothwendigkeit der Sache und ihre Erkenntniß unter den neueren Philosophen eine so hohe Stellung anweist. Die Einheit alles Seins, zu welcher die ganze Entwicklung des Cartesianismus hingedrängt hatte, ist für Spinoza der Anfang und der unverrückbare Angelpunkt seines Systems. Es kann nur Ein Wesen geben, welches durch sich selbst ist, das allumfassende, unendliche Wesen, denn jedes besondere Wesen ist ein beschränktes, und somit auch ein bedingtes, ist nicht durch sich selbst: Gott ist die einzige Substanz, die sich denken läßt. In dieser unendlichen Substanz müssen alle endlichen Dinge ihrem Sein und Wesen nach enthalten sein, und aus ihr müssen sie vermöge der unabänderlichen Nothwendigkeit ihrer Natur hervorgehen, denn wir können weder jenen ein eigenes Sein zuschreiben, noch dürfen wir uns diese in ihrem Schaffen nach der Analogie unvollkommener,

nicht mit unbedingter Gesetzmäßigkeit wirkender Ursachen vorstellen. Alle Dinge sind daher nur Modifikationen, alle Vorgänge nur Wirkungen der Einen Substanz: Gott und die Welt, die schöpferische und die geschaffene Natur sind Ein und dasselbe, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet; was wir als Einheit Gott nennen, nennen wir als Vielheit, als Totalität aller seiner besonderen Erscheinungsformen, die Welt; was sich unserer Einbildungskraft unter der Form der Zeit darstellt, das erkennt unser Denken unter der Form der Ewigkeit, als Ein ungetheiltes, unveränderliches, unendliches Wesen, welches wir aber ebendeßhalb nicht wieder in ein Einzelwesen verwandeln, nicht mit Eigenschaften, die nur endlichen Wesen zukommen können, wie Verstand und Willen, begaben dürfen. Vermöge der Unendlichkeit dieses Wesens sind in ihm unendlich viele Realitäten, es existirt unter unzähligen Attributen, von denen wir aber freilich nur zwei, die Ausdehnung und das Denken, zu erkennen vermögen, weil uns eben nur diese in unserer eigenen Natur gegeben sind. Das Reale in beiden ist aber allein die göttliche Substanz. Die Körperwelt ist die Substanz, wiefern sie unter der Form (oder dem Attribut) der Ausdehnung, die Gesammtheit der Seelen oder Geister ist die Substanz, wiefern sie unter dem Attribut des Denkens sich darstellt; weil es aber doch nur Eine und dieselbe Substanz ist, welche unter diesen beiden Formen angeschaut wird, haben beide im ganzen und im einzelnen den gleichen Inhalt. Wiewohl daher Spinoza noch in der Weise des cartesianischen Dualismus behauptet, das Körperliche dürfe nur aus körperlichen, das Geistige nur aus geistigen Ursachen erklärt werden, es könne daher weder der Körper den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder zur Ruhe bestimmen, so glaubt er doch zugleich, wegen der Einheit der Substanz müsse jeder Idee etwas Körperliches entsprechen und umgekehrt, und die Ordnung und Verbindung der Ideen müsse dieselbe sein, wie die der Dinge; es gebe daher keine Seele ohne Körper und keinen Körper ohne

Seele, und keinen geistigen Vorgang ohne einen analogen leiblichen; die Seele sei nichts anderes, als die Idee ihres Körpers, und je vollkommener ein Leib ist, um so vollkommener sei auch seine Seele. So ist denn Spinoza in der Physik mit Descartes' mechanischer Naturerklärung durchaus einverstanden, in der Auffassung des Seelenlebens und seines Verhältnisses zum leiblichen stimmt er im wesentlichen mit Geulincx überein; und mit demselben berührt er sich auch in jenem strengen Determinismus, welcher schon durch die ersten Voraussetzungen seines Systems gefordert war. Der Mensch ist so gut, wie jedes andere Wesen, ein Theil der Natur, und es kann in seinem Leben nichts vorkommen, was nicht aus natürlichen Ursachen mit strenger Nothwendigkeit hervorgienge. Der menschliche Wille ist daher, wie unser Philosoph ausdrücklich erklärt, nicht eine freie, sondern eine gezwungene Ursache: die Handlungen der Menschen sind ebenso anzusehen, wie jede andere Naturerscheinung, und auch ihre Leidenschaften sind ebenso naturgemäß, wie ihre Tugenden, sie sind für den Philosophen nicht ein Gegenstand des Tadels und Abscheus, sondern der wissenschaftlichen Erklärung. Aber je vollkommener der Mensch ist, um so adäquater werden seine Ideen sein, um so weniger wird er statt klarer Begriffe von bloßen Einbildungen geleitet werden, um so weniger wird er daher Leidenschaften unterworfen, um so freier und glückseliger wird er sein. In dieser Freiheit von Affekten, dieser Vernünftigkeit des Denkens und Wollens besteht die Sittlichkeit; und mit ihr fällt ihrem wahren Wesen nach die Frömmigkeit zusammen; denn die eigentliche Aufgabe der Religion liegt in ihrer Einwirkung auf das sittliche Leben der Menschen, die Dogmen dagegen sind nur ein Mittel für diesen Zweck, der Offenbarungsglaube ist nur eine unvollkommene, vorstellungsmäßige Form, sich der allgemeinsten Vernunftwahrheiten bewußt zu werden. Die reinere Erkenntniß derselben verschafft erst die Philosophie, und mit dieser höheren Erkenntniß ist unmittelbar auch jene „intellecktuelle Liebe zur Gott-

heit“ gegeben, in welcher die höchste Vollkommenheit und Seligkeit des Menschen besteht. Von diesem Standpunkt aus tritt Spinoza der Theologie seiner Zeit mit einer damals unerhörten Selbständigkeit gegenüber. Er unterwirft den Ursprung und den Inhalt biblischer Schriften der unumwundensten Kritik; er verbirgt es nicht, daß er in Lehren, wie die Menschwerdung Gottes, nur den baaren Widerspruch zu sehen wisse; er entzieht mit dem Wunder, mit der Persönlichkeit Gottes und mit der persönlichen Fortdauer nach dem Tode der herrschenden Denkweise ihren ganzen Boden; und er wehrt jede Einsprache derselben mit dem Satz ab, daß es für die Religion auf wissenschaftliche Wahrheit gar nicht ankomme und daß sie nicht zur Richterin über dieselbe bestellt sei. Das gleiche Recht will er aber auch allen andern für ihre Ansicht gewahrt wissen; die unbeschränkte Freiheit der religiösen und der wissenschaftlichen Ueberzeugung ist von keinem anderen vor ihm so klar, scharf und consequent vertheidigt worden. In demselben Geiste sind auch seine politischen Grundsätze gehalten. Denn zunächst zwar stimmt er mit Hobbes darin überein, daß das natürliche Recht des Menschen so weit reiche, als seine Macht, und daß der Naturzustand ebendeßhalb ein allgemeiner Kriegszustand sei; aber das richtige Mittel, um aus diesem Zustand herauszukommen, erkennt er nicht im Despotismus, sondern in einem gesetzlich geordneten und auf der freien Zustimmung der Staatsbürger ruhenden Gemeinwesen. Denn wie er treffend, und gerade von seinem Standpunkt aus höchst folgerichtig bemerkt: auch das Recht der Obrigkeit ist ebenso begrenzt wie ihre Macht; diese findet aber ihre Grenze an der menschlichen Natur der Staatsbürger, welche nicht ungestraft verletzt werden kann, wenn nicht die Revolution naturgemäß und dann auch berechtigt werden soll. So unbedingt daher Spinoza der Gottheit gegenüber auf die eigene Freiheit verzichtet, so entschieden behauptet er nicht blos die sittliche Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen und Zuständen, sondern

auch die politische Freiheit. Der Gedanke des Naturzusammenhangs und der Naturnothwendigkeit ist in keinem System strenger und umfassender durchgeführt, als in dem seinigen; aber indem er den Naturzusammenhang selbst wieder auf die unabänderliche Nothwendigkeit des göttlichen Wesens zurückführt, wird die Natur durchgeistigt, und es wird dem Menschen möglich gemacht, in dem Naturgesetz zugleich das Gesetz der Vernunft zu erkennen und sich demselben mit innerer Befriedigung und Freiheit zu unterwerfen.

Mit den bisher besprochenen Philosophen sind in dem allgemeinen Charakter ihrer Bestrebungen auch zwei Männer verwandt, welche ihre geschichtliche Bedeutung nicht der Begründung neuer philosophischer Systeme, sondern nur der Anwendung philosophischer Ideen auf gewisse Gebiete des menschlichen Lebens zu verdanken haben, welche aber doch, jeder in seiner Sphäre, einen weitgreifenden Einfluß ausübten, Hugo Grotius und Lord Herbert. Wie ein Baco und Descartes für das gesammte wissenschaftliche Leben eine neue Epoche begründeten, indem sie von der Ueberlieferung der Schule auf die Natur und die natürlichen Ursachen der Dinge zurückgiengen, so hat der berühmte holländische Staatsmann und Gelehrte Hugo Grotius (1583—1645) eine neue Epoche in der Geschichte der Rechtsphilosophie eröffnet, indem er von dem überlieferten Recht auf das Naturrecht als letzte Rechtsquelle zurückgieng; und wie jene in ihrer ganzen Weltansicht vor allem von der Idee des Naturganzen und seiner Gesetze geleitet werden, so ist für seine Auffassung des Rechts die Idee des gesellschaftlichen Ganzen der maßgebende Gesichtspunkt: die Nothwendigkeit desselben beruht auf den Bedürfnissen des menschlichen Gemeinlebens. In dem völkerrechtlichen Werke[1]), durch welches Grotius in der Geschichte der neueren Rechtswissenschaft eine so bedeutende Stelle einnimmt, erklärt er für die Grundlage alles positiven Rechts das natürliche Recht; und die Urkunde dieses

1) De jure belli et pacis, 1625.

Rechts sucht er nicht, wie die Früheren, in den zehen Geboten, sondern in der menschlichen Vernunft. Ja es erscheint ihm so unabhängig von aller positiven Satzung, daß er ausdrücklich behauptet, es würde uns verbinden, auch wenn kein Gott wäre, und es könne selbst von Gott nicht geändert werden. Näher entspringt es aus der geselligen Natur des Menschen, von welcher schon Aristoteles alles Gemeinschaftsbedürfniß hergeleitet hatte. Aus diesem angeborenen Geselligkeitstrieb folgt als das allgemeinste Rechtsgebot die Menschenliebe oder das Wohlwollen, und hieraus die übrigen Pflichten. Durch die Sünde ist ein gewaltsamer Rechtsschutz und ein Privateigenthum nothwendig geworden. Theils auf dem Bedürfniß des Rechtsschutzes und der gegenseitigen Unterstützung, theils auf dem Geselligkeitstrieb beruht das Staatsleben, die Obrigkeit und die Unterwerfung unter die Obrigkeit, welche aber doch durch die Forderungen des natürlichen Rechts und nicht selten auch durch vertragsmäßige Verpflichtungen der Fürsten begrenzt ist. Hat sich auch Grotius in der Ausführung dieser Ansichten von einer gewissen Unsicherheit und Unbestimmtheit nicht frei gehalten, stützt er sich auch vielfach statt strengerer Beweisführung auf Auktoritäten oder auf die uns, wie er glaubt, angeborenen Ueberzeugungen, so hat doch sein Werk das große Verdienst, daß es nicht allein wichtige völkerrechtliche Grundsätze zur Anerkennung gebracht, und namentlich für die Milderung eines barbarischen Kriegsrechts erfolgreich gewirkt hat, sondern daß auch mit ihm die selbständige Behandlung des Naturrechts, als einer von positiven Satzungen und theologischen Ueberlieferungen unabhängigen, rein auf die Vernunft und die allgemeinen Anforderungen der menschlichen Natur gegründeten Wissenschaft beginnt.

Was Grotius für das Recht leistete, das wollte sein Zeitgenosse Edward Herbert, Baron von Cherbury (1581—1648), der Vater des englischen Deismus, für die Religion leisten. Wie jener das positive Recht auf das Naturrecht zurückführte, so wollte dieser die positive Religion auf die Naturreligion als ihre

Norm und Quelle zurückführen. Der wesentliche Inhalt aller Religion ist jedem Menschen, wie er glaubt, theils in seinem Innern, in angeborenen Ideen, theils in der äußeren Natur geoffenbart. Dieser Inhalt ist aber einfach: was Herbert in seinen berühmten fünf Artikeln verlangt, ist nicht mehr, als der Glaube an eine Gottheit, eine Vorsehung, eine künftige Vergeltung, und an die Verpflichtung zu einem tugendhaften Leben. Eben dieser Glaube bildete auch wirklich, wie er annimmt, die ursprüngliche Naturreligion, und wenn auch die Gottheit in den Gestirnen verehrt wurde, that dieß seiner Reinheit kaum Eintrag. Aber Irrthum und Priesterbetrug haben die natürliche Religion nur zu bald verfälscht, und nachdem sie durch die Philosophie wiederhergestellt und durch das Christenthum zur Herrschaft gebracht war, gieng es in diesem nicht anders. Auch das Christenthum muß daher gereinigt und auf die Natur- und Vernunftreligion zurückgeführt werden. Dabei will nun zwar Herbert die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung nicht unbedingt läugnen; aber er behauptet, ihre Wirklichkeit lasse sich nie allgemein gültig beweisen, und zur Seligkeit sei jedenfalls nur der Glaube an seine fünf Artikel nothwendig. Zu ihrer vollen Entwicklung kam diese Denkweise, welche bei Herbert noch theils durch Zugeständnisse an den kirchlichen Glauben theils durch theosophische Ideen beschränkt wird, allerdings erst später, seit dem Ende des 17. Jahrhunderts, auf dem Boden der Locke'schen Philosophie; aber ihre leitenden Gedanken hat schon Herbert ausgesprochen, und er hat sich mit denselben ganz an die Richtung angeschlossen, welche die Philosophie gleichzeitig bei einem Baco, Hobbes und Descartes nahm.

Ehe freilich diese Richtung allgemein durchdrang, dauerte es noch längere Zeit. Neben der Scholastik, welche in den katholischen Ländern besonders durch die Jesuiten aufrechtgehalten wurde, machte auch die Skepsis und die Theosophie den neuen Systemen fortwährend das Feld streitig. Doch ist weder die eine noch die

andere an innerem Gehalt oder an geschichtlicher Wirkung mit jenen zu vergleichen.

Die Skepsis hatte in Frankreich schon im 16. Jahrhundert an Michael von Montaigne (1532—1593), diesem liebenswürdigen und gebildeten Weltmann, welcher allen menschlichen Meinungen mißtraut und uns statt derselben theils an die unverkünstelte Natur theils an den religiösen Glauben verweist, einen geistreichen Vertreter gefunden. Ihm hatte sich Peter Charron (1541—1603) angeschlossen, welcher die gleichen Gedanken schulmäßiger ausführte; auch er drang statt der unsicheren und unfruchtbaren Wissenschaft der Menschen auf praktische Lebensweisheit, auf Selbsterkenntniß, Rechtschaffenheit, Frömmigkeit und Gemüthsruhe. Mit ihnen traf ferner im Schlußergebniß der philosophische Arzt Franz Sanchez in Toulouse (1562—1632) zusammen, von Geburt ein Portugiese, nach Erziehung und Lebensstellung ein Franzose; denn wenn er es auch bei seinen Untersuchungen darauf abgesehen hatte, ein verändertes Verfahren für die Philosophie zu begründen, und namentlich die Naturwissenschaft von den Worten auf die Dinge, auf die Wirklichkeit und die Erfahrung zu weisen, so kam er doch in der Hauptsache nicht über die Angriffe gegen die bisherige Philosophie und die allgemeinen Zweifel an der Möglichkeit des Wissens hinaus. Durch ihn wird die Reihe der französischen Skeptiker in's 17. Jahrhundert, zu einem Franz dela Mothe le Bayer (1588—1672) und Daniel Huet (1630—1721) fortgeleitet; wenn aber diese beiden die Möglichkeit der Vernunfterkenntniß bezweifeln, um sich statt derselben dem Offenbarungsglauben in die Arme zu werfen, so beweist dieß am besten, wie wenig sich ein gründlicher wissenschaftlicher Zweifel von ihnen erwarten ließ; und nicht viel anders verhält es sich mit ihrem englischen Zeitgenossen Joseph Glanvill (1636—1680), wiewohl dieser immerhin sowohl in seiner Vorliebe für die Naturwissenschaft seines Jahrhunderts, als in seinen Bedenken gegen den Schluß von der Wirkung auf

die Ursache und gegen die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Dingen mehr philosophischen Geist verräth. Dagegen treffen wir in Peter Bayle (1647—1706) einen kritischen Kopf ersten Ranges, dessen Stärke gerade da liegt, wo die Schwäche der gleichzeitigen Skeptiker zu liegen pflegte. Auch er beschäftigt sich vorzugsweise mit dem Verhältniß der Vernunft und der Offenbarung, der Philosophie und der Theologie; auch er behauptet, daß zwischen beiden ein wesentlicher und grundsätzlicher Gegensatz stattfinde; ja er steigert diesen Gegensatz zum Widerspruch: die absolute Unvereinbarkeit des Glaubens mit der Vernunft, der nothwendige unversöhnliche Widerstreit beider ist das Thema, welches er in immer neuen Wendungen auszuführen nicht müde wird. Aber während die übrigen Skeptiker jener Zeit aus diesem Sachverhalt, so weit sie ihn anerkennen, nur den Schluß ziehen, daß man eben wirklich in Sachen des Glaubens seiner Vernunft Stillschweigen gebieten solle, fällt bei Bayle die Entscheidung unverkennbar auf die andere Seite, wenn er auch in der Regel die Miene annimmt, als wolle er seinen Lesern zwischen Vernunft und Offenbarung die Wahl lassen, oder wohl gar das Interesse der letzteren wahren. Wer die theologischen Lehren einer so vernichtenden Kritik unterwirft, wer ihren Widerspruch mit allen unsern moralischen und metaphysischen Begriffen so scharf behauptet, wie dieß Bayle z. B. hinsichtlich des Dogma's vom Sündenfall und der Erbsünde gethan hat, der kann die Möglichkeit, daß sie doch Recht haben, unmöglich einräumen. Aber für die rein philosophischen Fragen hat diese skeptische Kritik freilich weit nicht die gleiche Bedeutung, wie für die theologischen. Auf diesem Gebiete hat Bayle wohl einzelne Punkte scharfsinnig besprochen, aber auf die grundlegenden Untersuchungen ist er nicht tiefer eingetreten, und die philosophische Größe eines Spinoza wußte er weder zu würdigen, noch auch nur seine Ansichten richtig aufzufassen.

Mit der Skepsis ist die Mystik verwandt, sofern sie von

dem gleichen Mißtrauen gegen die menschliche Wissenschaft ausgeht, wie jene. Auch in der Philosophie des 17. Jahrhunderts gehen beide neben einander her, und beide haben an den Systemen, welche eine streng naturwissenschaftliche Weltansicht zu gewinnen suchen, und vor allem am Cartesianismus, ihren gemeinsamen Gegner. Der geistreichste Vertreter dieser Mystik ist in Frankreich Blaise Pascal (1623—1662), dieser talentvolle und tiefsinnige Mann, welcher die Naturwissenschaft und die Theologie, die Ascese des Jansenisten und den Styl des gebildeten Weltmanns in so merkwürdiger Weise zu vereinigen wußte. Gerade bei ihm zeigt sich auch jener Zusammenhang besonders deutlich: seine Denkweise ist religiöse Mystik auf dem Grunde des wissenschaftlichen Zweifels. Der Mensch ist, wie Pascal findet, voll Widersprüche, wie in seinem Thun, so auch in seinem Erkennen. Unsere Vernunft ist beschränkt und unsicher; das höchste, was sie vermag, besteht in der Ableitung von Folgerungen. Aber die Principien, von denen sie dabei ausgeht, können nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden; was uns von ihnen überzeugt, ist nicht unsere Vernunft, sondern unser Gefühl, unser Herz, unser Instinkt. Insofern ist Pascal geneigt, der Natur mehr zu vertrauen, als der Vernunft, die Quelle unserer religiösen und sittlichen Ueberzeugung in ihr zu suchen. Aber auch hiebei weiß er sich nicht zu beruhigen. Die Natur ist durch die Sünde verdorben; wir bedürfen daher der Offenbarung und der Auktorität, und wir finden diese nur im Christenthum und näher in der katholischen Kirche. Ihre Lehren müssen wir gläubig annehmen, und uns in vollkommener Selbstverläugnung der Gnade leidend hingeben, wenn wir zu der wahren Liebe Gottes und zu der mit ihr verbundenen Seligkeit gelangen wollen. Das letzte ist demnach hier die Vertiefung in die positive Religion; die Wissenschaft hat keinen höheren selbständigen Werth, ihr größtes Verdienst besteht darin, daß sie über sich selbst hinausweist.

Mit dem Jansenisten ist in dieser Beziehung der reformirte

Theolog Peter Poiret aus Mez (1646—1719) einverstanden. Auch er will sich vom vermittelten Erkennen zum unmittelbaren, vom Denken zur Anschauung, von der Aktivität zur Passivität, von der Vernunft oder dem „menschlichen Verstande" zum „göttlichen Verstand" hinwenden, welcher sich der Einwirkung des höheren Lichts in reiner Empfänglichkeit hingiebt; und er sieht eben hierin den Weg, um sich von der mechanischen Physik Descartes' zu befreien und zu der christlichen Weltansicht zu gelangen, die in allem Eine große Gottesoffenbarung erkennt. Eine höhere Stellung räumen die englischen Platoniker jener Zeit, unter denen die zwei Cambridger Theologen Heinrich More (1614—1687) und Ralph Cudworth (1617—1688) die angesehensten und wissenschaftlich bedeutendsten sind, der Vernunft ein; aber indem sie den richtigen Vernunftgebrauch selbst wieder, nach dem Vorgang eines Clemens und Origenes, von einer inneren Erleuchtung durch die göttliche Vernunft abhängig machen, berühren sie sich doch der Sache nach mit der Mystik, und wenn sie den gleichen Vorgängern auch in der weiteren Annahme folgen, daß die griechischen Philosophen den besten Theil ihrer Lehre aus jüdischen Ueberlieferungen geschöpft haben, so treten sie damit vom Standpunkt der Philosophie auf den des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens über. Das maßgebende Motiv ihrer Spekulation ist das theologische, den religionsgefährlichen Folgerungen zu begegnen, welche aus der neu aufkommenden mechanischen Naturansicht hervorzugehen drohten. Einem Hobbes und Descartes gegenüber soll die Welt als eine lebendige Offenbarung der Gottheit, als erfüllt und getragen von göttlichen Kräften aufgefaßt werden; und das Mittel dazu sind Lehren, welche von den italienischen Platonikern, den Kabbalisten und Theosophen entlehnt sind, wie Cudworth's Annahme einer plastischen Natur, welche die Wirkungen Gottes auf die Welt vermittele und die Materie belebe, und More's Vorstellungen über den Raum als ein reales, halb geistiges Wesen, über die Lichtnatur und die räumliche Aus-

dehnung der geistigen Substanzen, über den allgemeinen Naturgeist, die Keimformen, die Engel, die Geistererscheinungen u. s. w. Aus demselben Gegensatz gegen die mechanische Physik ist die Theorie des englischen Arztes Glisson (1672) hervorgegangen, welcher auch der Materie Vorstellungen und Triebe beilegen, und ihre Bewegung nicht aus mechanischen Gesetzen, sondern aus ihrem inneren Leben herleiten wollte. In noch engerem Anschluß an die theosophischen Schulen hat der jüngere van Helmont (s. o. S. 14) den Gedanken einer durchgängigen Beseelung der Welt durchgeführt. Aus Gott, als dem Urlicht, sollen alle Dinge in einer absteigenden Stufenreihe hervorgegangen sein. Geist und Körper sind daher nicht, wie Descartes gewollt hatte, zwei verschiedene Substanzen, sondern alles ist seinem innersten Wesen nach Geist, jedes geschaffene Wesen hat aber auch seinen Leib, und der Geist selbst ist etwas lichtartiges, raumerfüllendes. Die Grundbestandtheile aller Dinge sind untheilbare Einheiten, Monaden; auch die Seele umschließt viele Geister oder Monaden, welche sie als Centralgeist beherrscht; diese Monaden sind aber nicht immer gleich vollkommen entwickelt, und wenn Helmont auch läugnet, daß eine vernünftige Seele, wie die menschliche, zum bloßen Theil eines Leibes werden könne, so glaubt er doch, es können umgekehrt solche Monaden, die als Theile eines Leibes ein unselbständiges Dasein geführt haben, zu dem selbständigen Leben von Seelen oder Centralmonaden gelangen, und er erklärt hieraus die Entstehung menschlicher Seelen durch Zeugung. Manche von diesen Gedanken werden uns bei Leibniz wieder begegnen; bei van Helmont jedoch sind dieselben so wenig auf scharfe Begriffe zurückgeführt, in durchgängige Uebereinstimmung und systematische Verbindung gebracht, die wissenschaftlich verwerthbaren Bestandtheile seiner Lehre sind mit so vielen unklaren und phantastischen Vorstellungen vermengt und unter denselben vergraben, daß auch er sich im ganzen nicht über den Standpunkt jener halbwissenschaftlichen Spekulationen erhebt, welche sich selbst dann,

wenn es ihnen an treffenden Wahrnehmungen und bedeutenden Combinationen nicht fehlt, doch immer durch den Mangel an deutlichen Begriffen und strengem Verfahren von der reinen Philosophie unterscheiden.

Deutschland konnte nun von der reichen und eingreifenden wissenschaftlichen Thätigkeit, die sich in seiner nächsten Nähe entwickelt hatte, unmöglich ganz unberührt bleiben. Aber doch zeigt sich ihr Einfluß auf die deutsche Philosophie vor Leibniz verhältnißmäßig noch sehr beschränkt. Baco's Reformvorschläge blieben hier zwar nicht unbeachtet, indessen scheint ihre Wirkung nicht über vereinzelte Anregungen hinausgegangen zu sein. In Hobbes wußte man, wie später in Spinoza, nur den „Atheisten", den religionsgefährlichen Menschen, nur einen von den „drei großen Betrügern" zu sehen, zu welchen der Kieler Theolog Kortholt (1680) außer den beiden ebengenannten Philosophen noch Lord Herbert rechnete. Mehr Beifall fand die Atomistik, welche noch vor Gassendi von dem Wittenberger Arzt und Professor Daniel Sennert (1572—1637) für die Erklärung der Naturerscheinungen zu Hülfe genommen wurde; sie erhielt sich in einer von der demokritischen nicht wesentlich abweichenden Fassung bei den deutschen Physikern längere Zeit in solchem Ansehen, daß Leibniz sagt, sie habe nicht blos den Ramismus in Vergessenheit gebracht, sondern auch der peripatetischen Lehre Abbruch gethan.[1]) Sie empfahl sich Sennert, wie Gassendi, namentlich dadurch, daß sie ihm den Zusammenhang der natürlichen Ursachen und Wirkungen am besten zu wahren, und ein schöpferisches Eingreifen der Gottheit entbehrlich zu machen schien; denn wollte er sich auch solche Eingriffe in einzelnen außerordentlichen Fällen gefallen lassen, so glaubte er sie doch von dem regelmäßigen Naturlauf fernhalten zu sollen. Indessen verband der Mann, welcher durch seine

1) Théodicée, Discours de la conformité u. s. w. Nr. 12. Opp. ed. Erdm. S. 483.

chemischen Studien auch mit den Paracelsisten zusammenhieng, mit jener auf mechanische Naturerklärung abzielenden Lehre auch wieder Annahmen von ganz anderem Charakter, über die Sympathie und Antipathie aller Dinge und ähnliches, und während er manche aristotelische Bestimmungen angriff, ließ er andere, nicht besser begründete, stehen. Von einer streng durchgeführten physikalischen Weltansicht ist er daher noch weiter entfernt, als Gassendi.

Auch dem Cartesianismus fehlte es in Deutschland nicht an Freunden; so bedenklich auch die Männer der alten Schule zu einem System sahen, welches den protestantischen Eiferern schon durch seine katholische Abkunft verdächtig, Aristoteles und die Alten aus ihrem verjährten Besitz zu verdrängen sich unterfieng, und von welchem man überdieß nicht ohne Grund befürchtete, es möchte den Geist des Zweifels nähren und auch in theologischen Dingen der Glaubensbereitschaft und dem unbedingten Ansehen der Offenbarung Eintrag thun. Schon in den nächsten Jahren nach Descartes' Tode schien einzelnen Hochschulen die Gefahr, die von ihm drohte, dringend genug, um sich mit der herkömmlichen Waffe der Lehrverbote und Lehrverpflichtungen dagegen zu schützen. Doch hätte es derselben an den meisten Orten wohl kaum bedurft. Fand auch der Cartesianismus da und dort einen Anhänger, wie Joh. Andr. Petermann, Michael Rhegen (aus Siebenbürgen) und Gabriel Wagner in Leipzig, Daniel Lipstorp und Joh. Eberh. Schweling in Bremen, Joh. Sperlette in Halle, so waren doch alle diese Männer theils an sich selbst nicht eben bedeutend, theils hatten sie auch nur geringen Erfolg, und sie gehören überdieß sämmtlich erst dem Ende des 17. Jahrhunderts, mithin einer Zeit an, in welcher Leibniz der deutschen Philosophie bereits andere Wege eröffnet hatte. Einer größeren Verbreitung erfreute sich die cartesianische Philosophie nur in einigen Theilen des westlichen Deutschlands, in die sie aus dem benachbarten Holland verpflanzt worden war. Ihr Hauptvertreter war hier Jo=

hann Clauberg (1622—1665) aus Solingen, welcher in Gröningen durch Tobias Andreä aus Braunsfeld (1604—1674) in sie eingeführt worden war, und ihr seinerseits während einer erfolgreichen Lehrthätigkeit zu Herborn und Duisburg zahlreiche Schüler gewann; neben ihm ist der hervorragendste unter den deutschen Cartesianern Alexander Roëll (1653—1718), welcher als Lehrer der Theologie in Franeker und in Utrecht wegen seiner freieren theologischen Ansichten von Seiten der reformirten Orthodoxie lebhafte Angriffe zu erdulden hatte. Clauberg's philosophische Schriften geben eine klare und wohlgeordnete Darstellung der cartesianischen Lehre, und suchen die Lücken, welche ihr Urheber im System gelassen hatte, in seinem Geist auszufüllen; für seine wissenschaftliche Fortbildung haben sie aber lange nicht die Bedeutung, wie die eines Geulincx und Malebranche, und an Selbständigkeit der Gedanken lassen sie sich mit den letzteren nicht vergleichen. Von den zwei Fragen, an welche die Entwicklung des Cartesianismus sich vorzugsweise geknüpft hat, nach dem Verhältniß der Seele zum Leib und dem Verhältniß Gottes zu der Welt, wird die erste von Clauberg[1]) dahin beantwortet: die Verbindung der Seele mit dem Leibe bestehe in ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander; diese Einwirkung beruhe nicht auf ihrem natürlichen Zusammenhang, sondern lediglich auf dem Willen Gottes, und sie betreffe nicht das ganze körperliche und geistige Leben, sondern von jenem nur die willkührlichen Bewegungen, von diesem nur die verworrenen, d. h. die sinnlichen Vorstellungen. Ob und in welchem Sinn aber überhaupt eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele möglich ist, wenn beide ihrer Natur nach so ganz verschieden sind, wie dieß mit Descartes auch Clauberg annimmt, wird nicht untersucht. Mit mehr Recht läßt sich Clauberg wegen seiner theologischen Ansichten als ein Vorgänger von Geulincx und Spinoza betrachten. Es liegt ganz auf dem Wege dieser

---

1) Corporis et animae in homine conjunctio.

Philosophen, wenn er auseinandersetzt: nichts könne sich durch seine eigene Kraft in seinem Dasein erhalten, alles bestehe daher nur, weil und wie lang es von Gott hervorgebracht wird; die göttliche Welterhaltung sei mithin eine fortdauernde Schöpfung; ebendeßhalb aber sei Gott als die einzige Substanz im strengen Sinn zu betrachten, alles andere dagegen habe nur ein beziehungsweises und bedingtes Sein, und sei Gott gegenüber ebenso unselbständig, wie unsere Gedanken im Verhältniß zu unserem Geiste.[1]) Aber doch ist Clauberg weit entfernt, in dieser Richtung gleich entschieden vorzugehen, und aus seinen Sätzen die gleichen Folgerungen zu ziehen, wie jene.

Mit der cartesianischen Schule hängt auch der Altorfer Professor Joh. Christoph Sturm (1635—1703) zusammen, welcher unter den deutschen Mathematikern und Physikern jener Zeit eine hervorragende Stelle einnimmt. Seine philosophischen Ansichten erinnern am meisten an Malebranche. Er bestritt nämlich die Vorstellung, daß die Körper gewisse ihnen inwohnende Kräfte besitzen, weil der Materie, als einer rein passiven Substanz, keine wirkende Kraft habe mitgetheilt werden können; und er gab deßhalb der Annahme den Vorzug, Gott wirke alles in ihnen fortwährend durch seinen ursprünglichen schöpferischen Willen. Auch bei der Frage über das Verhältniß von Seele und Leib erklärte er sich für das System der gelegenheitlichen Ursachen. Indessen hat er diesen Standpunkt nicht genauer ausgeführt und sich in seiner Darstellung von Schwanken nicht frei gehalten. Zu einer bedeutenderen Entwicklung hat es der Cartesianismus in Deutschland nicht gebracht.

Den französischen Skeptikern hat man den Prämonstratenserabt Hieronymus Hirnhaym in Prag (gest. 1679) zur Seite gestellt; doch ist er seinem Charakter und seiner Denkart nach mehr noch mit Agrippa von Nettesheim (s. o. S. 14)

1) De cognit. Dei et nostri, exercit. 26. 28.

zu vergleichen. Wie dieser über die Eitelkeit alles Wissens schrieb, so bekämpft Hirnhaym die Wissenschaften, als eine „Pest des Menschengeschlechts"; er zeigt aber schon dadurch, wie wenig er der Mann ist, um auf ihren Fortgang eine nachhaltige Wirkung auszuüben. Wer die allgemeinsten Vernunftwahrheiten mit der Bemerkung widerlegt zu haben meint, daß sie gewissen Bestimmungen der kirchlichen Dogmatik widerstreiten; wer die Auktorität der römischen Kirche für einen viel unumstößlicheren Grund unserer Ueberzeugung hält, als den Satz des Widerspruchs oder den Satz, daß das Ganze größer ist, als sein Theil; wer die methodische Naturforschung geringschätzt, um sich dafür Paracelsus und van Helmont in die Arme zu werfen; wer vor der weltlichen Wissenschaft im Namen der Religion warnt, und den Werth der gelehrten Studien nach ihrem Nutzen für die Seelsorge bemißt, der hat selbstverständlich auf einen Platz unter den Philosophen keinen Anspruch.

Weit bessere Früchte konnte sich die deutsche Philosophie von der wissenschaftlichen Selbständigkeit und dem reformatorischen Streben des Joachim Jungius versprechen, dieses gelehrten Naturforschers, dessen in anderem Zusammenhang auch schon S. 24 gedacht wurde.[1]) Aber auch sein Einfluß war nur ein beschränkter. Sein persönliches Wirken fällt fast ganz in die trostlose, für die wissenschaftliche Thätigkeit so äußerst ungünstige Zeit des dreißigjährigen Krieges; als Schriftsteller hat er während seines Lebens verhältnißmäßig wenig gethan, und diese Lücke ließ sich aus seinen hinterlassenen Papieren um so weniger ausfüllen, da der größere Theil derselben in einer Feuersbrunst zu Grunde gieng; auch an sich selbst aber kann man ihn als Philosophen seinen großen Zeitgenossen, die er an Gelehrsamkeit allerdings übertraf, einem Baco und Descartes, lange nicht gleichstellen. Im Geist eines Baco, von dessen Einfluß er wohl auch berührt war, geht

1) Man vgl. über ihn Guhrauer, Joach. Jungius. 1850.

er darauf aus, durch Verbesserung des wissenschaftlichen Verfahrens eine neue, von der Ueberlieferung der Aristoteliker und von Aristoteles selbst unabhängige Philosophie zu gewinnen. Mit jenem verlangt er, daß wir hiefür auf die Erfahrung zurückgehen, daß wir die Thatsachen genau beobachten und sie mittelst der einfachsten Voraussetzungen zu erklären versuchen. Nach Baco's Vorgang beschäftigt auch er sich fast ausschließlich mit der Natur, denn er ist überzeugt, daß die Verbesserung der Philosophie mit der Physik beginnen müsse, die Untersuchungen über das Wesen Gottes dagegen und selbst solche über das Wesen der Seele scheinen ihm die Schranken des menschlichen Geistes zu übersteigen; und in der Naturwissenschaft hat er es zunächst gleichfalls auf die Erforschung der materiellen und wirkenden, nicht der Endursachen, abgesehen. Aber in allem diesem hat er im wesentlichen doch nur die Bahn verfolgt, welche Baco schon vor ihm eröffnet hatte; und wenn er hiebei manche Einseitigkeiten des baconischen Empirismus vermied, und neben der äußeren Erfahrung auch die Aussagen des Selbstbewußtseins über die Thätigkeit der Sinne und des Verstandes ausdrücklicher, als sein Vorgänger, hervorhob, so wird dieß durch den Umstand mehr als aufgewogen, daß er auch die wesentlichen Vorzüge des baconischen Empirismus nicht in demselben Maße, wie jener, besitzt, daß er die Mängel der bisherigen Philosophie weit nicht so scharf und klar erkannt hatte, und nicht mit diesem principiellen Bewußtsein auf die Begründung einer reinen Erfahrungswissenschaft und des ihr eigenthümlichen induktiven Verfahrens ausgieng. Mit Descartes berührt sich Jungius theils in der Ueberzeugung von der Bedeutung der Mathematik und der mathematischen Methode für die Naturforschung, theils in der Unterscheidung der körperlichen und unkörperlichen Substanzen und in der Bestimmung, daß das Wesen der ersteren in der Ausdehnung bestehe; indessen war der Standpunkt beider Männer im ganzen doch ein sehr verschiedener, und auch auf dem naturwissenschaftlichen Gebiete, auf dem Jungius' Bedeutung vorzugsweise

liegt, scheint ihm der cartesianische Gedanke einer durchaus einheitlichen, streng mechanischen Naturerklärung fremd geblieben zu sein.

Schließlich ist hier noch eines Mannes zu erwähnen, welcher zwar nur einen einzelnen Zweig der Philosophie bearbeitet, aber in diesem maßgebendes Ansehen erlangt hat, Samuel Pufendorf's, des berühmten Rechtsgelehrten und Publicisten, welcher 1632 bei Chemnitz geboren, 1661 zu Heidelberg den ersten Lehrstuhl des Naturrechts bestieg, 1672 als Professor in Lund sein Werk über das Natur- und Völkerrecht herausgab, und 1694 als Geheimerath in Berlin gestorben ist. Mit einem Philosophen ersten Rangs haben wir es aber freilich auch hier nicht zu thun. Pufendorf's Bearbeitung des Naturrechts zeichnet sich nicht allein durch ihre Klarheit und Vollständigkeit, sondern auch durch eine gesunde und freisinnige Beurtheilung der einschlagenden Fragen aus, und hat die Anerkennung, welche ihr zutheil wurde, wohl verdient. Neuen Gesichtspunkten dagegen und eigenthümlichen Gedanken begegnet man auch innerhalb des Gebietes, auf das sie sich beschränkt, mehr nur bei einzelnen, verhältnißmäßig untergeordneten Fragen, und den philosophischen Grund für die Rechtswissenschaft tiefer zu legen, war Pufendorf doch nicht geeignet. Seine Stellung ist in der Hauptsache durch sein Verhältniß zu Grotius und Hobbes bestimmt. Dem ersteren steht er seinem ganzen Standpunkt nach am nächsten; aber doch kann er sich auch manchen Bemerkungen des andern nicht verschließen; und so sucht er zwischen ihnen theils zu entscheiden, theils zu vermitteln. Wenn Grotius das Recht für unabhängig, selbst vom göttlichen Willen, erklärt hatte, so scheint ihm dieß nicht richtig, denn eine sittliche Verpflichtung könne sich immer nur auf ein Gesetz, und die sittliche Verpflichtung überhaupt nur auf ein göttliches Gesetz gründen; dieses Gesetz findet er aber allerdings der Würde und Bestimmung des Menschen so entsprechend, wegen der menschlichen Begierden und Leidenschaften so unentbehrlich, und in unserer

Natur so fest begründet, daß er trotzdem kein Bedenken trägt, zu behaupten, die moralischen Wissenschaften seien derselben Gewißheit fähig, wie die Mathematik, und wenn Gott einmal solche Wesen, wie die Menschen, geschaffen habe, lasse es sich nicht denken, daß er ihnen nicht auch die für sie unentbehrlichen Gesetze geben sollte. Pufendorf verlangt daher schließlich nicht minder entschieden, als Grotius, daß das allgemeine Rechtsgesetz aus der Vernunft als solcher, nicht aus einer positiven, blos einem Theile der Menschen gegebenen Offenbarung geschöpft, und aus der menschlichen Natur, als seiner nächsten Quelle, abgeleitet werde. Ebenso stimmt er mit seinem Vorgänger in der Ueberzeugung überein, daß es die gesellige Natur des Menschen sei, auf die es sich gründet; aber in der näheren Ausführung dieses Gedankens[1]) beruft er sich nicht auf den allen Menschen angeborenen Geselligkeits**trieb** und die daraus hervorgehende allgemeine Uebereinstimmung, sondern auf das Geselligkeits**bedürfniß**, indem er theils an die Hülflosigkeit des vereinzelten, auf sich selbst beschränkten Menschen, theils an die menschliche Leidenschaftlichkeit und Schlechtigkeit erinnert, welche den bloßen Naturzustand zwar nicht, wie Hobbes gewollt hatte, zu einem allgemeinen Kriegszustand, aber doch zu einem Zustand größter Rechtsunsicherheit mache; so daß demnach die letzte Quelle des Rechts in dem Selbsterhaltungstrieb liegt, welcher unter den eigenthümlichen Bedingungen der menschlichen Natur das gesellige Leben und das ihm entsprechende Verhalten fordert. Aehnlich soll (a. a. O. VII, 1) auch das Staatsleben auf seiner Unentbehrlichkeit für den Menschen beruhen: der Hauptgrund für die Bildung von Staaten ist das Bedürfniß des Rechtsschutzes, die Sicherung des Friedens; der Staat entsteht, wenn sich eine größere Anzahl von Menschen für diesen Zweck durch Verträge unter einer gemeinsamen Regierung vereinigt. Der Staat läßt sich daher nur mittelbar auf göttliche Stiftung zurückführen;

1) De jure nat. et gent. II, 3, 15. 7 ff. u. ö.

und noch weniger darf der einzelne Regent, der immer erst nach der Gründung des Staats durch einen zweiten, von dem ursprünglichen Staatsvertrag verschiedenen Vertrag eingesetzt worden sein kann, seine Regierungsgewalt unmittelbar von Gott herleiten. Pufendorf nimmt deßhalb auch keinen Anstand, eine vertragsmäßige Beschränkung der fürstlichen Gewalt zuzulassen, und selbst den gewaltsamen Widerstand gegen das Staatsoberhaupt will er, wenn auch zögernd, für gewisse äußerste Fälle gestatten. Noch stärker unterscheidet er sich von Hobbes durch die Forderung der Religionsfreiheit, zu deren tapfersten Vertheidigern in jener Zeit er gehört hat; außer dem Glauben an einen Gott und eine Vorsehung soll der Staat, seiner Meinung nach, von seinen Bürgern nichts verlangen, sondern jedem sein Bekenntniß und seine Gottesverehrung freistellen. Auf dieser Seite liegt auch ganz besonders Pufendorf's große Bedeutung. Unter den Philosophen nimmt er keine hervorragende Stelle ein; aber daß er das Recht statt der positiven Offenbarung rein auf die Vernunft gründen und die Rechte der Einzelnen durch keine dogmatischen Rücksichten beschränkt wissen wollte, und daß er diese Grundsätze allen Angriffen gegenüber muthig und siegreich verfochten hat, ist ein Verdienst, welches nicht allein dem Rechtsleben, sondern auch der Philosophie zugutekommen mußte.

Blicken wir nun auf die ganze Reihe der Männer zurück, mit welchen die vorstehende Uebersicht uns bekannt gemacht hat, so werden wir uns allerdings überzeugen, daß es Deutschland auch schon vor Leibniz an philosophischen Bestrebungen nicht gefehlt hat; zugleich aber auch, daß es gerade in der Zeit, in welche die eigentliche Wiedergeburt der europäischen Philosophie fällt, an philosophischen Lehrern und an Systemen von durchgreifender Bedeutung auffallend arm war. Das eigenthümlichste und geistvollste, was es in dieser Zeit auf spekulativem Gebiete hervorgebracht hat, ist die Theosophie eines J. Böhme und Paracelsus; aber diese unmethodische und verworrene Spekulation konnte ein regelrechtes Philosophiren nicht ersetzen, und auf die wissenschaftlichen Zu-

stände nur vereinzelt und mittelbar einwirken; wo man sich andererseits schulmäßig und methodisch mit den philosophischen Fragen beschäftigte, da blieb man theils bei jenem eklektischen Aristotelismus Melanchthon's und seiner Nachfolger stehen, theils kam man nicht über die Aneignung eines fremden Systems, und auch im günstigsten Falle nicht über unvollkommene Reformversuche oder solche Bearbeitungen einzelner philosophischer Wissenschaften hinaus, durch welche für das Ganze derselben kein neuer Standpunkt gewonnen werden konnte. Eine selbständige deutsche Philosophie hat erst Leibniz begründet.

Die geschichtliche Entwicklung derselben verläuft in zwei Abschnitten, von welchen der zweite mit Kant's epochemachenden Untersuchungen über das menschliche Erkenntnißvermögen beginnt und sich bis in die Gegenwart fortsetzt. In jedem dieser Abschnitte werden uns trotz der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel der Systeme, durch welche sich der zweite derselben von dem ersten unterscheidet, doch gewisse durchgreifende Eigenthümlichkeiten begegnen, welche in den beiderseitigen Anfängen begründet sind, zugleich aber auch mit dem ganzen Charakter des deutschen Geisteslebens während der zwei Jahrhunderte, die sie umfassen, in engem Zusammenhang stehen. Innerhalb des ersten zieht zuerst Leibniz, dann Wolff, und als drittes die Aufklärungsphilosophie nach Wolff unsere Aufmerksamkeit auf sich; an diese drei hervortretendsten Erscheinungen, welche in ihrer Aufeinanderfolge ein volles Jahrhundert ausfüllen, schließt sich auch alles weitere an, was aus der Geschichte der deutschen Philosophie in diesem Zeitraum zu berichten ist.

Erster Abschnitt.

Von Leibniz bis auf Kant.

I. Leibniz.

1. Sein Leben, seine Persönlichkeit und seine Schriften.

Gottfried Wilhelm Leibniz war der Sohn eines leipziger Professors, welchem er den 21. Juni (a. St.) 1646 geboren wurde. Der väterlichen Leitung schon im sechsten Jahre beraubt, suchte der frühreife Knabe sich selbst seinen Weg, indem er dem Schulunterricht voraus eilend in der Bibliothek seines Vaters mit unersättlicher Wißbegier schwelgte. Als er im Herbst 1661 die Universität seiner Vaterstadt bezog, hatte sich der fünfzehnjährige Jüngling nicht allein mit den römischen und griechischen Schriftstellern, auch den Philosophen, schon in weitem Umfang bekannt gemacht, sondern er hatte auch viele Scholastiker und protestantische Theologen gelesen, und bereits trug er sich mit logischen und methodologischen Erfindungen, die er theilweise auch später noch weiter verfolgt hat. Während seiner Universitätsjahre studirte er zunächst Philosophie, und er fand hier an seinem Lehrer Jakob Thomasius (s. o. S. 41. 43) einen Mann, welcher ihn nicht blos mit dem damaligen Aristotelismus, sondern auch mit den Lehren der alten Philosophen gründlich bekanntzumachen geeignet war. Zugleich lernte er aber auch, bald nach dem Beginn seiner akademischen Studien, die Schriften der Neueren, eines Baco und Gassendi, eines Cardanus und Campanella, eines Kepler und Galilei, etwas

später die des Cartesius kennen; und er wurde durch sie, wie er selbst sagt[1]), von der Scholastik für immer befreit und in eine ganz neue Welt versetzt. Die mathematischen Wissenschaften, in welche sie ihn einführten, wurden von ihm alsbald mit der entschiedensten Neigung ergriffen; um darin weiter zu kommen, als ihm dieß in Leipzig möglich war, gieng er für ein Halbjahr nach Jena zu Erhard Weigel, einem Gelehrten, der außer den mathematischen Fächern auch die Philosophie und das Naturrecht im Sinne der neueren, antischolastischen Wissenschaft behandelte. Als Berufsfach ergriff Leibniz die Rechtswissenschaft; als ihn die leipziger Juristenfacultät nach Vollendung seiner Studien zum Doctor der Rechte noch zu jung fand, wandte er sich nach Altorf, wo man ihm nach einer glänzenden Disputation nicht allein den Doctorhut verlieh, sondern ihn auch durch die Aussicht auf eine Professur zu halten suchte. Durch den früheren kurmainzischen Minister Joh. Christian v. Boineburg, welcher auch nach dem Austritt aus seinem Amte einer der einflußreichsten deutschen Staatsmänner geblieben war, wurde Leibniz in die Dienste des Kurfürsten von Mainz, Johann Philipp v. Schönborn, gezogen. Die fünf Jahre von 1667 bis 1672 verbrachte er in der Nähe dieses gebildeten, wohlwollenden und verständigen Fürsten, theils mit publicistischen theils mit juristischen Arbeiten beschäftigt. Im Frühjahr 1672 führte ihn ein eigenthümliches diplomatisches Geschäft nach Paris: jener merkwürdige, seit Napoleon's ägyptischem Feldzug so viel besprochene Plan, welchen Leibniz und Boineburg entworfen hatten, Ludwig XIV zu einem Unternehmen gegen Aegypten zu bewegen, durch welches seine Eroberungslust von Deutschland und Holland abgelenkt, und auf Kosten der Türkei eine Annäherung Frankreichs an Oestreich herbeigeführt werden sollte. Der Versuch mißlang, wie sich dieß nicht anders erwarten ließ; auch eine weitere diplomatische Mission, zu der

1) Opp. Philos. ed. Erdmann S. 92. Ebd. S. 124, 2.

Leibniz in Paris und London mit verwendet wurde, hatte keinen Erfolg; ebenso löste sich nach Boineburgs Tod (Dezember 1672) das Verhältniß zu seinem Sohne, dessen Leitung er übernommen hatte, schon 1673 wieder auf; aber für die wissenschaftliche und weltmännische Ausbildung, die persönlichen Verbindungen und den Lebensgang des Philosophen war der Aufenthalt in der Weltstadt an der Seine, der sich auf volle vier Jahre ausdehnte, von der höchsten Wichtigkeit. Ihm hatte er namentlich auch seine Kenntnisse in der höheren Mathematik zu verdanken, in welcher Huygens sein Lehrer wurde.

Im Jahr 1676 trat Leibniz in die Dienste des Herzogs Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg, indem er die Stelle eines Raths und Bibliothekars zu Hannover annahm; und er betrat hiemit den Boden, auf dem sich sein Leben von nun an seinem äußeren Verlaufe nach bewegen sollte. Vierzig Jahre lang diente er dem Fürstenhause, welches unter Johann Friedrich's Bruder, Ernst August (1679—1698), zur Kurwürde (1692), unter seinem Sohne Georg Ludwig (als König: Georg I), auf den englischen Thron emporstieg; und wenn er auch in seinen späteren Jahren daran dachte, Hannover mit Berlin, Wien oder Paris zu vertauschen, traten doch die Umstände diesen Planen jedesmal wieder in den Weg. Seine Thätigkeit und sein Einfluß giengen bald weit über den Geschäftskreis hinaus, der ihm anfänglich übertragen war; über alle möglichen Angelegenheiten des Hofes und des Landes, über theologische Fragen wie über solche der hohen Politik und der reichsfürstlichen Etikette, über die Vereinigung der Kirchen, über das Schulwesen, über Bergbau und Münzwesen wurde sein Rath eingeholt, wurden Gutachten, Staatsschriften und Entwürfe von ihm verlangt; er war Mitglied der Kanzlei für Justizsachen; er wurde zu diplomatischen und kirchenpolitischen Verhandlungen verwendet; er wurde mit einer Geschichte des Hauses Braunschweig beauftragt, und hatte zu diesem Zweck Forschungen in Archiven

und Bibliotheken anzustellen, welche ihn (1687—1690) nach Wien, Florenz und Rom führten und zu wichtigen persönlichen und wissenschaftlichen Verbindungen Anlaß gaben. Herzog Johann Friedrich und Kurfürst Ernst August schenkten ihm ihr volles Vertrauen; noch näher stand er der Frau des letzteren, der Kurfürstin Sophie, und ihrer Tochter, der Königin Sophie Charlotte von Preußen; sein Verhältniß zu der letzteren war ein so schönes, wie es sich nur zwischen einem Lehrer von dieser seltenen Größe und einer so geistvollen und empfänglichen Schülerin bilden konnte. So fehlte es ihm denn auch nicht an äußeren Auszeichnungen: er wurde hannover'scher Hofrath, hannover'scher, brandenburgischer, russischer geheimer Justizrath, kaiserlicher Reichshofrath; Leopold I erhob ihn in den Adelsstand, Peter d. Gr. suchte seinen Rath und verlieh ihm eine Pension, und als unter seiner Mitwirkung die Akademie der Wissenschaften in Berlin gestiftet worden war, wurde er zu ihrem lebenslänglichen Präsidenten ernannt.

Seine wissenschaftliche Thätigkeit hatte allerdings unter den Ansprüchen und Geschäften, die eine solche Stellung mit sich brachte, vielfach zu leiden; nur um so bewunderungswürdiger ist aber das, was er trotzdem geleistet hat; und will man auch berücksichtigen, daß ihn kein Familienleben und keine akademische Lehrthätigkeit von der gelehrten Arbeit abzog, so konnte doch nur einem Fleiß und einer geistigen Rastlosigkeit, wie er sie besaß, so außerordentliches gelingen. Leibniz ist nicht blos einer von den ersten Philosophen, sondern auch einer von den größten Gelehrten aller Zeiten. Im klassischen Alterthum und im Mittelalter, in den Schriften der Theologen, der Philosophen und der Juristen ist er gleichsehr zu Hause; die naturwissenschaftlichen, geographischen und ethnologischen Entdeckungen seiner Zeit verfolgt er mit dem lebhaftesten Interesse; als Mathematiker steht er den ersten Größen jenes Jahrhunderts, das an vorzüglichen Mathematikern so reich war, ebenbürtig zur Seite, und theilt mit

Newton den Ruhm eines Erfinders der Differentialrechnung; seine geschichtlichen Forschungen nehmen durch gelehrte Gründlichkeit, kritische Umsicht und scharfsinnige Combinationen eine hervorragende Stelle ein; er hat ausgezeichnete juristische, staatsrechtliche und politische Abhandlungen verfaßt, hat der Theologie neue Wege gewiesen, hat die Mechanik, die Optik, die Mineralogie, die Sprachwissenschaft mit werthvollen Arbeiten bereichert. Zugleich aber hat er dieses ausgebreitete Wissen mit vollkommener Selbständigkeit zu beherrschen, es von Einem Mittelpunkt aus mit philosophischen Gedanken zu durchdringen, seine reiche und vielseitige Weltkenntniß zu einem wohldurchdachten und folgerichtig ausgeführten System zusammenzufassen gewußt; und gerade in dieser Verbindung der umfassendsten Gelehrsamkeit mit einer seltenen Kraft und Klarheit des philosophischen Denkens steht er so groß da, daß ihm die Geschichte in dieser Beziehung seit Aristoteles kaum einen zweiten zur Seite zu setzen hat. Vieles allerdings hat er, unerschöpflich in wissenschaftlichen Entwürfen und Erfindungen, unausgeführt oder halb vollendet gelassen; manche seiner wichtigsten Gedanken hat er nur in kurzem Umriß oder nur beiläufig, im Zusammenhang anderweitiger Untersuchungen, entwickelt, sein ganzes System nicht zum äußeren Abschluß und in schulmäßige Lehrform gebracht. Der Wirkung seiner Arbeiten trat ferner, gerade für seine eigene und die nächstfolgende Zeit, der Umstand in den Weg, daß dieselben großentheils in Zeitschriften zerstreut oder nur handschriftlich vorhanden waren; erst längere Zeit nach seinem Tode sind sie gesammelt worden, und eine vollständige und genaue Ausgabe derselben ist erst jetzt im Erscheinen begriffen.[1]) Doch haben nicht allein wir die genügenden

1) Die erste Sammlung der philosophischen Schriften, von Raspe, erschien 1765, die erste Gesammtausgabe der leibnizischen Werke, von dem Genfer Dutens, 1768, eine vollständigere Ausgabe der lateinisch und französisch geschriebenen philosophischen Werke, von Erdmann, 1840, die deutschen Schriften, von Guhrauer, 1838—1840. Neuere, noch

Mittel, um die Ansichten des Philosophen, so weit er selbst sie entwickelt hat, vollständig kennen zu lernen, sondern er hat dieselben auch schon seinen Zeitgenossen in den letzten Jahrzehenden seines Lebens mit hinreichender Klarheit vorgelegt.

Leibniz starb den 14. November 1716, nachdem er schon länger an der Gicht gelitten hatte. Er war ein edler und liebenswürdiger Charakter, von biederem, offenem Wesen, wohlwollend und menschenfreundlich, feingebildet und geistreich im Umgang, ein Muster philosophischer Heiterkeit und Milde, voll Gefühl für das Wohl und die Vorzüge seines Volkes und voll Entrüstung über die unwürdige Rolle, zu der es in jener Zeit herabgedrückt war. Von warmer und aufrichtiger Frömmigkeit war er doch ein schlechter Kirchenbesucher; und während er die kirchliche Lehre mit der Vernunft zu versöhnen und vor ihr zu rechtfertigen sich bemühte, stand er den confessionellen und theologischen Gegensätzen mit einer Geistesfreiheit und Weitherzigkeit gegenüber, welche die unduldsame Rechtgläubigkeit seiner Zeit ihm nicht verzeihen konnte. Als er beerdigt wurde, folgte kein Geistlicher seinem Sarge, wie er denn seinerseits auch vor seinem Tode keinen geistlichen Beistand verlangt hatte. Auch der Hof hatte sich seit dem Tode der Kurfürstin Sophie und Georg's I Abreise nach England (1714) von ihm zurückgezogen, und weder die Stadt, deren Zierde, noch die Akademie, deren Stifter und Vorstand er gewesen war, gab dem Gefühl einen Ausdruck, daß Deutschland in ihm seine erste wissenschaftliche Größe verloren habe. Es bedurfte erst längerer Zeit, bis man diesen Geist ganz zu verstehen und seine Bedeutung aus den Fortschritten zu erkennen vermochte, welche durch ihn

unvollendete Gesammtausgaben sind die von Pertz (1843 ff.), Foucher de Careil (1859 ff.) und Onno Klopp (1864 ff.). Die letztere, im Auftrag des Königs von Hannover unternommen, verspricht die vollständigste und beste zu werden. Ich citire im folgenden in der Regel die Erdmann'schen Opera Philosophica mit der Bezeichnung O. P.

nicht allein in dem wissenschaftlichen Leben, sondern in der gesammten Bildung und Denkweise unseres Volkes herbeigeführt wurden.

2. Leibniz als Philosoph; sein wissenschaftlicher Standpunkt; sein Verhältniß zu seinen Vorgängern.

Wie Leibniz überhaupt für seine Geistesbildung seinem eigenen Fleiß und Nachdenken ungleich mehr zu verdanken hatte, als fremder Unterweisung, so zeigt er auch in seiner philosophischen Entwicklung von Anfang an eine große Selbständigkeit, er ist, wie er selbst einmal bemerkt (O. P. 162), fast Autodidakt. Dieß schließt nun allerdings die vielseitigste Benützung seiner Vorgänger bei ihm so wenig aus, daß vielmehr kein anderer von den neueren Philosophen das Bedürfniß, von anderen zu lernen, lebhafter empfunden und sich unverdrossener bemüht hat, was irgendwo von wissenschaftlicher Wahrheit vorhanden war, sich anzueignen und ihm seinen Ort in seinem eigenen System anzuweisen. Er war eine von Hause aus universalistisch und conciliatorisch angelegte Natur; an fremden Ansichten fiel ihm die Uebereinstimmung mit seinen eigenen früher und stärker in's Auge, als ihre Abweichung von denselben; er billigte, wie er selbst sagt, fast alles, was er las, er fand, daß die meisten Systeme in dem Recht haben, was sie behaupten, Unrecht nur in dem, was sie läugnen (O. P. 702), und er ließ sich durch diese Ansicht nicht selten zu dem Versuche verleiten, auch zwischen unvereinbaren Standpunkten Frieden zu stiften. Aber die Unabhängigkeit seines eigenen Urtheils hat er darum doch nie verläugnet. Was er bei anderen fand, suchte er immer sofort zu vervollkommnen; er verfolgte es in seine letzten Gründe, und gewann dadurch die Mittel, neue Folgerungen zu ziehen, neue Entdeckungen und Erfindungen zu machen. So auch in der Philosophie. Er begreift die Aufgabe der Philosophie so, wie sie ihm durch die bisherige Entwicklung derselben gestellt ist, er will für ihre Lösung kein Hülfsmittel

verschmähen, das ihm diese Entwicklung an die Hand giebt; aber er findet sich doch durch keines von den vorhandenen Systemen wirklich befriedigt, er sucht einen neuen Weg auf, und was er von anderen aufnimmt, das muß er erst in seine eigenthümliche Gedankenform umschmelzen, ehe er davon Gebrauch machen kann. Sein System ist aus keinem der früheren in der Art herausgewachsen, wie z. B. das fichte'sche aus dem kantischen, oder der Spinozismus aus dem Cartesianismus; er hat auch nie einer Schule angehört, aus der er sich, um seinen eigenen Standpunkt zu finden, in ähnlicher Weise hätte herausarbeiten müssen, wie Kant aus der seinigen; er will aber auch andererseits nicht mit der ganzen philosophischen Ueberlieferung brechen und ganz von vorne anfangen, sondern er tritt schon in seinen Lehrjahren an seine Vorgänger mit dem Entschlusse heran, sie alle für sich zu benützen, aber sich von keinem abhängig zu machen. Es ist dieß genau das Verhalten, welches seiner geschichtlichen Stellung entsprach. Er hat den Boden für die moderne Philosophie, den Standpunkt der voraussetzungslosen Forschung, nicht erst im Kampfe mit der Scholastik zu erobern, wie Baco und Descartes, und deßhalb kann er die Früheren, und selbst die mittelalterlichen Philosophen, unbefangener würdigen, als jene. Er hat aber auch nicht blos auf gegebener Grundlage weiter zu führen, was andere begonnen haben, sondern es ist ihm die Aufgabe zugefallen, eine deutsche Philosophie, als selbständigen Zweig der neueren Wissenschaft, erst zu begründen, und es ist in ihm die Eigenthümlichkeit des deutschen Geistes und das Gefühl dessen, was der damaligen deutschen Wissenschaft noththat, zu lebendig, als daß er sich einfach an eine von den gleichzeitigen Schulen, sei es die englische oder die französische, anzuschließen vermocht hätte. Er verhält sich zu ihnen nicht als Gegner, denn er will das gleiche, was sie wollen: eine natürliche Erklärung der Erscheinungen, eine rationale Betrachtung der Dinge; aber er wird auch nicht ihr Schüler, denn er findet jene Erklärung, so wie sie dieselbe gegeben haben,

unzureichend und der Ergänzung durch andere, von ihnen vernachläßigte Elemente bedürftig.

In dem allgemeinen seines Standpunkts, in seiner Ansicht über die Ziele und Aufgaben des wissenschaftlichen Erkennens, ist Leibniz mit den Begründern der neueren Philosophie vollkommen einverstanden. Wenn ein Baco von der Wissenschaft dreierlei verlangt, und an der scholastischen Wissenschaft dreierlei vermißt hatte: Kenntniß der Thatsachen, Klarheit der Begriffe, praktische Fruchtbarkeit, so sind es die gleichen Gesichtspunkte, nach denen auch Leibniz den Werth jeder wissenschaftlichen Leistung beurtheilt. Die Wissenschaft soll uns mit den Thatsachen bekannt machen, sie soll alles, was von den Menschen beobachtet werden kann, in sich versammeln, und damit sie dieß könne, wünscht Leibniz, ganz in Baco's Sinn, daß zunächst eine vollständige Zusammenstellung aller bis jetzt gemachten Beobachtungen und Endeckungen, ein „allgemeines Inventar aller Kenntnisse", der naturwissenschaftlichen wie der historischen, zu Stande gebracht werde (O. P. 172 ff.); demselben Zweck sollten die Bibliotheken und wissenschaftlichen Sammlungen dienen, um deren Anlegung, die Akademieen und gelehrten Gesellschaften, um deren Stiftung sich Leibniz sein Leben lang so eifrig und erfolgreich bemüht hat. Die Wissenschaft soll aber nicht blos Kenntnisse sammeln, sondern auch unseren Verstand aufklären, sie soll uns über alles wissenswürdige deutliche Begriffe und unumstößliche, durch Beweise gesicherte Ueberzeugungen verschaffen. Sie soll endlich ebendadurch theils die Tugend und Frömmigkeit fördern, theils auch unsere Macht über die Natur und über unsern eigenen Körper vermehren; denn wie alle wissenschaftlichen Bestrebungen die Glückseligkeit des Menschen zum Zweck haben, so dient andererseits, wie Leibniz sagt, nichts mehr zur Glückseligkeit, als die Erleuchtung des Verstandes und die Uebung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken.[1]) In Leib-

1) Von d. Glückseligkeit O. P. 672; ebd. 87. 90. 110. Opp. ed. Dut. II, b, 34.

niz selbst war dieses Interesse für die praktische Anwendung der wissenschaftlichen Entdeckungen außerordentlich lebendig; er suchte sein mathematisches Wissen zu allen möglichen mechanischen Erfindungen, seine volkswirthschaftlichen Gedanken zur Verbesserung des Münzwesens, seine politische Einsicht zur Abwehr der französischen Eroberungslust, seine Rechtsphilosophie zur Reform des Rechtsstudiums und der Gesetze, seine Theologie zur Vereinigung der christlichen Confessionen zu verwerthen; und auch in die Statuten der Berliner Akademie wurde durch ihn die Bestimmung aufgenommen, daß diese Societät auf den Nutzen der Wissenschaft für das gemeine Wesen und die bürgerliche Wohlfahrt ihr besonderes Augenmerk richten solle. „Klarheit in den Worten, Brauchbarkeit in den Sachen" ist sein Wahlspruch (O. P. 91). Selbst seine methodologischen Untersuchungen über den philosophischen Kalkul kündigt er als ein Mittel zur Beförderung der allgemeinen Glückseligkeit an. Das freilich entsprach nicht seiner Meinung, wenn spätere Ausläufer seiner Schule den Werth des Erkennens, welches ihm an und für sich selbst die höchste Befriedigung gewährte, nur nach seiner anderweitigen Nutzbarkeit bemessen wollten; und ebensowenig können sich diejenigen auf ihn berufen, welche die Wissenschaft praktisch zu behandeln meinen, wenn sie nur nach ihren Ergebnissen fragen, um die Art dagegen, wie diese Ergebnisse gewonnen werden, sich nichts bekümmern. Für praktisch hält er nur solche Ueberzeugungen, deren Wahrheit wir einsehen, und diese Einsicht kann, wie er glaubt, nur durch die volle Strenge des wissenschaftlichen Verfahrens erlangt werden.

Leibniz war schon als Knabe von dem Studium der Logik, welches sonst für junge Leute so wenig Reiz zu haben pflegt, auf's lebhafteste angezogen worden, weil er in ihm das Mittel zur Ordnung und Verknüpfung der Gedanken erkannte (O. P. 420); und auch in der Folge hat er den Werth der logischen Form gegen ihre Verächter fortwährend mit aller Entschiedenheit in Schutz genommen, und sich seinerseits um die Verbesserung der

formalen Logik bemüht. Als er sodann mit den mathematischen Fächern näher bekannt wurde, drang sich ihm sofort der Gedanke auf, das Verfahren, durch welches in ihnen so großes erreicht worden war, müßte sich mit dem gleichen Erfolge auch auf die ethischen Fächer, die Rechtswissenschaft und die Theologie anwenden lassen. Das wesentliche dieses Verfahrens fand er aber in der streng logischen Demonstration, darin, daß mit genauen Begriffsbestimmungen begonnen, und von hier aus durch regelrechte Schlüsse fortgeschritten werde, daß man für alles, selbst für die vermeintlichen Axiome, bündige Beweise und einen möglichst genauen Ausdruck suche. Gerade die metaphysischen und moralischen Wissenschaften bedürfen, wie er glaubt, dieser Strenge sogar noch mehr, als die mathematischen, weil Irrthümer in den letzteren schneller an den Tag kommen; daß sie auch in ihnen möglich ist, scheint unserem Philosophen das Beispiel der altrömischen Juristen zu beweisen.[1]) Er selbst hat in jüngeren Jahren die Form der mathematischen Demonstration sogar in publicistischen Arbeiten nicht selten so angewendet, daß man mehr an die Pedanterie Christian Wolffs, als an die geschmackvolle Leichtigkeit späterer leibnizischer Darstellungen erinnert wird. So nennt er z. B. seine Denkschrift über den Feldzug nach Aegypten auf dem Titel ein „Specimen demonstrationis politicae", und in einer Flugschrift vom Jahr 1669, gleichfalls einem „Specimen demonstrationum politicarum", beweist er nach euklidischer Methode in sechzig Propositionen und Demonstrationen, daß man den Pfalzgrafen von Neuburg zum König von Polen wählen sollte. Alle Wissenschaften in dieser Weise zu behandeln, eine allgemeine „demonstrative Encyklopädie" herzustellen, „die Philosophie demonstrativ zu machen," ist die Idee, welche ihm vorschwebt. Es sind dieß dieselben Anforderungen, welche schon Descartes an das wissen-

1) O. P. 82 f. 109 f. 122. 163. 168 f. 338. 342 f. 359 ff. 381. 487 27. 743. 745.

schaftliche Verfahren gestellt, und an deren Verwirklichung Spinoza mit aller Anstrengung gearbeitet hatte, wenn auch Leibniz urtheilt, nicht blos jener, sondern auch dieser, sei hinter der Aufgabe vielfach zurückgeblieben.

Soll sie befriedigender gelöst werden, so muß, wie er glaubt, das demonstrative Verfahren selbst eine bedeutende Vervollkommnung erfahren: es muß nach Analogie der höheren mathematischen Methoden, welche eben damals theils von Leibniz selbst theils von seinen Vorgängern und Zeitgenossen erfunden worden waren, zu einem allgemeinen „philosophischen Kalkul" erweitert werden; man muß die elementaren Begriffe, aus denen alle andern gebildet sind, ausmitteln, die möglichen Combinationen dieser Begriffe bestimmen, und sich dadurch in den Stand setzen, lediglich durch Rechnung nicht allein die Wahrheit jedes Satzes zu prüfen, sondern auch neue Sätze zu finden. Und wäre so ein allgemeingültiges, mit mathematischer Sicherheit abgeleitetes Begriffssystem aufgestellt, so müßte sich, wie unser Philosoph glaubt, auch eine wissenschaftliche Universalsprache finden lassen: wie es für die mathematischen Größen und ihre Verhältnisse gewisse allgemein anerkannte und von der Verschiedenheit der Wortsprachen unabhängige Zeichen giebt, so müßte man auch für die Grundbegriffe und die verschiedenen Arten der Begriffsverknüpfung Zeichen erfinden können, durch die es möglich wäre, sich ohne Vermittlung der Lautsprache zu verständigen. Dieser Plan einer „Combinationskunst" und einer darauf gebauten „allgemeinen Zeichensprache" hat Leibniz vom beginnenden Jünglingsalter an bis an das Ende seines Lebens ernstlich beschäftigt.[1]) Aber so oft er auch darauf zurückkam, so hat er es doch nie weiter gebracht, als zu allgemeinen Entwürfen, durch welche seine Gedanken ihrer Ausführung nicht näher gerückt wurden; und wenn man näher zusieht, so zeigt sich,

1) Man vgl. darüber O. P. 6 ff. 82—91. 162 ff. 355 f. 701. Trendelenburg, Histor. Beitr. III, 1 ff.

daß er seine Aufgabe zwar viel gründlicher und wissenschaftlicher angegriffen hat, als alle die, welche sich vor ihm mit der Erfindung einer Universalsprache oder mit der von Raymund Lullus im 14. Jahrhundert vorgeschlagenen Combinationsmethode, der sog. „lullischen Kunst", beschäftigten, daß aber auch er die Schwierigkeiten übersah, die ihre Lösung unmöglich machen. Für's erste nämlich ist die mathematische Berechnung und Bezeichnung nur da anwendbar, wo es sich um genau bestimmbare Größen und Größenverhältnisse, um meßbare Mengen, Räume, Zeiten, Bewegungen und Kräfte handelt; sie ist aus diesem Grunde im wesentlichen auf das Gebiet der mechanischen Naturerklärung beschränkt; die logischen Verhältnisse dagegen, die metaphysischen und ethischen Begriffe, die geistigen Thätigkeiten, die qualitativen Eigenschaften und Unterschiede der Dinge lassen sich theils gar nicht, theils nur in gewissen untergeordneten Beziehungen auf mathematische Maßbestimmungen zurückführen. Zweitens aber würde, wenn dem auch nicht so wäre, die Rechnung allein, und das deduktive Verfahren überhaupt, zum Erweis der Wahrheit nicht ausreichen, so lange die Elemente, mit denen gerechnet, die Begriffe und Sätze, aus denen gefolgert wird, nicht sichergestellt sind; der philosophische Kalkul würde daher zu seiner Ergänzung jedenfalls noch eines weiteren Verfahrens bedürfen, durch welches die Voraussetzungen desselben erst gefunden und bewiesen werden müßten. Erwägen wir endlich, wie unvollkommen die letzten Gründe und Bestandtheile der Dinge uns bekannt sind, und wie unendlich weit und verwickelt der Weg von jenen ersten Elementen und Ursachen zu der konkreten Wirklichkeit ist, so liegt wohl am Tage, daß eine so umfassende streng mathematische Ableitung aller wissenschaftlichen Sätze, wie sie Leibniz vorschwebte, und ebendamit auch die ihr entsprechende Begriffssprache, wohl für immer ein unerreichbares Ideal bleiben wird. Aber es ist das Ideal, oder wenn man lieber will, der Traum eines Geistes, welcher von der Aufgabe der Wissenschaft und der Kraft des Denkens den höchsten

Begriff hat, und wenn es in diesem Umfang allerdings unausführbar erscheint, so hat doch das Verfahren, welches Leibniz verlangt, auf allen den Gebieten, wo die Bedingungen für seine Anwendung gegeben waren, den besten Erfolg gehabt.

Zunächst allerdings war die wissenschaftliche Ausbildung und Verwerthung unserer Muttersprache ein dringenderes Bedürfniß und eine fruchtbarere Aufgabe, als die Erfindung einer Universalsprache, und es gereicht Leibniz zur Ehre, daß er auch diese Aufgabe alles Ernstes in's Auge gefaßt hat. Er selbst hat zwar meistens lateinisch oder französisch geschrieben, wie er dieß leider mußte, wenn er von den Gelehrten, namentlich denen des Auslands, und von den höheren Kreisen gelesen sein wollte, für welche ein großer Theil seiner Schriften zunächst bestimmt war. Aber wie er überhaupt von deutsch-patriotischer Gesinnung erfüllt war, und die eben damals überhandnehmende Nachäffung des französischen Wesens auf's bitterste geißelte, so hatte er auch den lebhaften Wunsch, daß die deutsche Sprache in der Literatur den Rang einnehmen möchte, zu dem sie seiner Ansicht nach vollkommen befähigt war. Was insbesondere ihre wissenschaftliche Verwendung betrifft, so spricht er schon in einer seiner frühesten Schriften[1]) die Ueberzeugung aus, was sich nicht gemeinverständlich ausdrücken lasse, das tauge in der Wissenschaft nichts; eben dieß sei aber die Probe für die Verständlichkeit und Klarheit der Gedanken, daß man sie in einer lebenden Sprache darlege, und die Engländer und Franzosen haben die raschere Verdrängung der Scholastik nicht am wenigsten dem Umstand zu verdanken, daß sie sich in der Philosophie ihrer Muttersprache zu bedienen begonnen haben. Noch viel geeigneter wäre jedoch für diesen Zweck die deutsche Sprache, weil sie gerade zum Ausdruck realer Begriffe

1) Ueber den philosophischen Styl des Nizolius (O. P. 55 ff.) v. J. 1670 c. 12 ff.; vgl. das Schreiben an Johann Friedrich (1671) Leibn. WW. v. Klopp I, 3, 252.

am meisten, zur Darstellung bloßer Hirngespinste am wenigsten geschickt sei, weil sie, wie sich Leibniz in einer späteren Schrift[1]) ausdrückt, „nichts als rechtschaffene Dinge sage und ungegründete Grillen nicht einmal nenne"; wie er denn auch der Meinung ist (O. P. 300), daß sie am meisten von der Ur- oder Natursprache bewahrt habe. Er selbst schreibt da, wo er seiner Feder freien Lauf läßt, und sich von dem zopfigen Hof- und Kanzleistyl der Zeit losmacht, ein reines, klares und körniges Deutsch; und müssen wir auch bedauern, daß er gerade für seine wissenschaftlichen Darstellungen sich seiner Muttersprache nicht in größerem Umfang bedient hat, so kann er doch immerhin das Verdienst ansprechen, daß er zu dieser für die wissenschaftliche und allgemeine Bildung unseres Volkes so überaus wichtigen Neuerung einen wirksamen Anstoß gegeben habe.

Wollen wir nun den Weg genauer verfolgen, auf dem Leibniz das Ziel einer allgemeinen wissenschaftlichen Aufklärung zu erreichen sucht, so müssen wir zunächst seine Stellung zu den Philosophen in's Auge fassen, welche auf seine eigene Entwicklung von Anfang an Einfluß gewonnen haben.

Leibniz war aus der Schule der scholastisch-aristotelischen Philosophie hervorgegangen; und welche genaue Kenntniß dieser Philosophie er schon frühe besaß, sieht man aus der Abhandlung (De principio individui), durch welche sich der siebzehnjährige Jüngling das Baccalaureat erwarb. Er für seine Person jedoch hatte schon damals der Scholastik den Abschied gegeben. Im Vergleich mit der Wissenschaft des 17. Jahrhunderts erschien ihm ihr Verfahren oberflächlich und unfruchtbar; und wenn er auch bei ihren Vertretern, namentlich bei denen von der nominalistischen Schule, immerhin viel wahres und bedeutendes fand, tadelte er

1) Unvorgreifliche Gedanken betr. die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache (1697); Leibniz' deutsche Schriften v. Guhrauer I, 440 ff.

doch fortwährend an ihnen die Masse unnützer Spitzfindigkeiten und zielloser Controversen, den Mangel an scharfen Begriffsbestimmungen, die Dunkelheit und Geschmacklosigkeit ihrer Darstellung.[1])

Weit günstiger urtheilt er über Aristoteles selbst. In einer seiner Jugendschriften[2]) nennt er ihn einen großen Mann, welcher in den meisten Stücken Recht habe, und er glaubt, richtig verstanden, lasse sich selbst seine Physik in allen Hauptpunkten mit der neueren Wissenschaft unschwer vereinigen; was ihm selbst aber freilich vielfach nur durch Umdeutung aristotelischer Lehren gelungen ist. Auch die spätere Entwicklung seines Systems kann und will den Zusammenhang mit Aristoteles so wenig verläugnen, daß er vielmehr gerade bei ihm die Ergänzung für die Einseitigkeit der mechanischen Physik sucht und in wichtigen Bestimmungen sich an ihn anschließt. Ebenso anerkennend äußert er sich über Plato und Plotin, die er gleichfalls schon frühe kennen gelernt hatte;[3]) doch hat keiner von beiden auf sein eigenes System den gleichen Einfluß gehabt, wie Aristoteles.

Unter den Philosophen des 17. Jahrhunderts war Baco von Verulam einer von denen, welchen Leibniz die frühesten Anregungen verdankte, und welche er am höchsten schätzte;[4]) und wir haben bereits gesehen, wie eng er sich in seinen Ansichten über den Zweck und die Aufgabe der Wissenschaft an ihn anschließt. Aber Baco's induktives Verfahren ist von dem mathematisch demonstrativen, das er verlangt, durchaus verschieden, und für den materiellen Ausbau seines Systems konnte er jenem kaum etwas entnehmen. Die erste bedeutendere Einwirkung erfuhr er vielmehr in dieser Beziehung von der Atomistik, welche in Frank-

1) Man vgl. O. P. 58. 124, 2. 61. 68. 91. 110. 121. 371.

2) Dem Brief an Thomasius v. J. 1669, O. P. 48 ff., c. 4. 11. vgl. De stilo Nizolii c. 26, O. P. 67.

3) O. P. 702. 445 f. 725.

4) O. P. 91 f. 45. 61, c. 11.

reich durch Gassendi, in Deutschland durch Sennert erneuert worden war (vgl. S. 56. 74), nachdem allerdings auch schon Baco den Atomistiker Demokrit auf Aristoteles' Kosten gerühmt und empfohlen hatte. Er selbst sagt, als er das Joch des Aristoteles abgeschüttelt hatte, sei er anfangs der mechanisch-atomistischen Naturansicht zugethan gewesen. Ihre relative Berechtigung hat er auch später nicht geläugnet, und über Demokrit's Größe als Naturforscher äußert er sich in der anerkennendsten Weise. Aber auf die Dauer konnte ihm die Atomistik unmöglich genügen; und es sind nicht blos Gassendi's Annahmen über die Seele und die Gottheit, denen er ihre schwankende und unbefriedigende Haltung mit Recht vorrückt; sondern er fand auch den leeren Raum und die untheilbaren Körper undenkbar und die mechanische Naturerklärung überhaupt unzureichend. Er kehrte daher von den Atomen jetzt wieder zu den substantiellen Formen des Aristoteles zurück, um aus beiden seine Monaden hervorgehen zu lassen, und wenn er den mechanischen Naturgesetzen ihre Geltung nicht bestritt, suchte er doch sie selbst auf Gesetze einer höheren Ordnung, auf metaphysische und moralische Gesetze zurückzuführen.[1])

Bei dieser Abwendung von der atomistischen Lehre hat aber ohne Zweifel auch der Einfluß der cartesianischen von Anfang an mitgewirkt. Leibniz selbst nennt (O. P. 92) unter den Schriften, welche ihm eine neue Gedankenwelt aufschlossen, ausdrücklich die Descartes', und sein ganzer Standpunkt zeigt sich dem des französischen Philosophen, dessen Bedeutung er auch fortwährend anerkannt hat[2]), in so vielen Beziehungen verwandt, daß man nicht selten geglaubt hat, er habe in seiner früheren Zeit geradezu der cartesianischen Schule angehört. Mit der Forderung eines mathematisch demonstrativen Verfahrens schließt er sich zunächst

1) O. P. 124 f. 699. 702 vgl. 115. 159. 277. 305. Opp. ed. Dut. III, 320.

2) Z. B. O. P. 121. 122. 699.

an Cartesius an; seine Erkenntnißtheorie ist eine weitere Entwicklung und Verallgemeinerung dessen, was jener über den Ursprung unserer Vorstellungen und über die Bedingungen des Erkennens gelehrt hatte; in seiner Physik werden wir, trotz mancher Abweichung im einzelnen, ebenso wie in seiner Ethik, vielfache mehr als nur zufällige Berührungen mit Cartesius bemerken; der Weg, auf dem er die Wechselwirkung unter den Dingen, und namentlich die Wechselwirkung von Seele und Leib, zu erklären versucht, weist auf den Vorgang des cartesianischen Dualismus und der aus ihm entsprungenen Theorieen zurück; und wenn Leibniz in seinem Schreiben an Thomasius vom Jahre 1669 (O. P. 53) erklärt, es gebe nichts wirkliches in der Welt, als den Geist, den Raum, die Materie und die Bewegung, so hätte jeder Cartesianer das gleiche sagen können. Nichtsdestoweniger weist er den Namen eines solchen schon damals (a. a. O. 48) entschieden zurück, indem er versichert, er finde in Aristoteles' Physik viel mehr, was er gutheißen könne, als in Descartes' Meditationen. Die wichtigeren von den Bestimmungen, durch die er Cartesius widerspricht, werden sich uns später herausstellen; abgesehen von diesen einzelnen Streitfragen tadelt er an ihm hauptsächlich dreierlei: daß Descartes den Zweifel, von dem seine Philosophie ausgeht, theils zu weit, theils nicht weit genug treibe, daß er die älteren Philosophen übermäßig geringschätze, und daß er im Widerspruch mit seinen eigenen methodologischen Grundsätzen der Strenge des demonstrativen Verfahrens nicht selten untreu werde, und sich in unsicheren Hypothesen ergehe. Noch schärfer wird es den Cartesianern vorgehalten, daß sie immer nur bei den Sätzen ihres Meisters stehen bleiben, und weder auf die Alten, von denen doch Descartes selbst viele seiner besten Gedanken entlehnt habe, noch auf die neueren Fortschritte der philosophischen und der Erfahrungswissenschaften Rücksicht nehmen.[1])

1) A. a. O. 48. 52. 81. 110. 121 f. 123. 167.

Aber auch gegen die selbständigen Fortbildner des Cartesianismus, einen Malebranche und Spinoza, hat Leibniz vieles einzuwenden. Die Ansichten des ersteren hat er in seinen reiferen Jahren vom Standpunkt seines eigenen Systems aus in zwei besonderen Abhandlungen (O. P. 450 ff. 690 ff.) besprochen. Mit Spinoza hatte er noch von Mainz aus über optische Fragen einige Briefe gewechselt, und ihn wenige Monate vor seinem Tode auf der Durchreise besucht; und auch sachlich steht er ihm, wie wir finden werden, viel näher, und kann die Consequenz des Spinozismus weit schwerer abwehren, als man dem ersten Anschein nach glauben sollte.[1]) Aber der Gesammtrichtung seines Denkens und Fühlens widerstrebte dieselbe doch viel zu sehr, als daß er ihr irgend ein Zugeständniß hätte machen können. Die Auflösung alles Sonderdaseins in das göttliche Wesen erscheint ihm ebenso ungereimt, als gefährlich; er rechnet es seinem eigenen System zum entschiedenen Verdienst an, daß es den Spinozismus zerstöre; und wenn er auch Spinoza's persönliche Unbescholtenheit einräumt, kann er sich doch nicht enthalten, seine Lehre eine grundschlechte und lächerliche, seine Beweise erbärmlich, ihn selbst einen scharfsinnigen aber irreligiösen Schriftsteller zu nennen.[2]) Gerade dem größten unter seinen philosophischen Zeitgenossen ist er am wenigsten gerecht geworden.

Zugleich mit Spinoza bekämpft Leibniz (O. P. 178 ff.) diejenigen Theosophen, welche einen einzigen in der ganzen Welt verbreiteten Lebensgeist oder eine Weltseele annahmen; und nach einer anderen Seite hin bestreitet er diese Denkweise wegen ihres enthusiastischen Elements, ihres Glaubens an ein inneres Licht, an unmittelbare Offenbarungen des göttlichen Geistes, indem er

---

1) Aus einer Aeußerung im Eingang zu den Nouveaux Essays (O. P. 206) könnte man sogar schließen, daß Leibniz selbst eine Zeit lang sich der Hinneigung zum Spinozismus nicht ganz erwehren konnte.

2) O. P. 156. 160. 179. 182. 189. 383. 386. 720.

ihr die Unsicherheit und die Widersprüche dieser vermeintlichen Offenbarungen nachweist.[1] Aber im ganzen hat er doch die Mystiker viel milder und billiger beurtheilt, als Spinoza. Nennt er auch in einer Jugendschrift (O. P. 52) die Philosophie des Paracelsus und van Helmont „thöricht", beschwert er sich auch später noch (ebd. 205) über die unverständlichen Paradoxieen seines Freundes, des jüngern van Helmont, so gedenkt er doch im übrigen seiner mit Anerkennung; selbst Böhme erhält von ihm das Zeugniß (O. P. 408 f.), seine Schriften haben für einen Mann von diesem Stand etwas großes und schönes; und in seiner kleinen Abhandlung „von der wahren Theologia mystica"[2] hat er die religiösen Grundgedanken der Mystik, vom inneren Licht, von der Gegenwart Gottes in der Seele, von dem Göttlichen in uns, das unser eigentliches „Selbstwesen" ausmache, und von der Einheit der wahren Selbstliebe mit der Liebe zu Gott, sich angeeignet und mit den Gedanken seines eigenen Systems verknüpft.

Es weist dieß auf einen Zug in Leibniz, der auch für seine Philosophie von erheblicher Bedeutung ist: sein lebhaftes religiöses Bedürfniß und seine aufrichtige Frömmigkeit. Es hieße freilich diesen universellen Geist schlecht verstehen, wenn man ihn nur aus dem Standpunkt des Theologen beurtheilen, oder die Hauptwurzel seines Systems überwiegend in theologischen Beweggründen suchen wollte. Aber es hieße andererseits auch ein wesentliches Element seiner Bildung und seiner Denkweise außer Acht lassen, wenn man die Wichtigkeit läugnen wollte, welche theologische und religiöse Fragen von Anfang an für ihn gehabt haben. Er selbst hebt da, wo er von dem Zweck und Nutzen der Wissenschaft

1) Nouv. Essays IV, 19 (O. P. 406 f.).

2) Deutsche Schriften herausg. v. Guhrauer I, 410 ff.; vgl. auch das Schreiben bei Rommel, Leibn. u. Landgraf Ernst v. Hessen-Rheinfels, II, 131 f.

spricht, die Beförderung der Frömmigkeit immer mit besonderem Nachdruck hervor; und wenn wir sein System als Ganzes in's Auge fassen, läßt sich nicht verkennen, daß der Urheber desselben von dem Glauben an die Wahrheit des Christenthums durchdrungen war, und daß er ebenso durch sein persönliches Bedürfniß, wie durch seine wissenschaftliche Ueberzeugung getrieben wurde, sich eine Weltansicht zu bilden, die den strengsten wissenschaftlichen Anforderungen genügen, zugleich aber auch jenem Glauben zur Stütze dienen sollte. Wenn er in diesem Bestreben sogar nicht selten zu weit gieng, und ihm in manchen Fällen die volle philosophische Schärfe und Folgerichtigkeit zum Opfer brachte, so beweist dieß nur um so mehr, wie sehr ihm selbst die Versöhnung der Philosophie mit der Religion am Herzen lag.

Leibniz verhielt sich nun, wie schon oben bemerkt wurde, zu seinen Vorgängern weit weniger kritisch, als conciliatorisch. Er verlangt von der wahren Philosophie, daß sie alles, was irgendwo wahres zum Vorschein gekommen sei, in sich vereinige und allen Ansichten ihr Recht widerfahren lasse, und er betrachtet es als einen Vorzug seines eigenen Systems, daß es eben dieß leiste. Er will „Plato mit Demokrit, Aristoteles mit Descartes, die Scholastiker mit den Neueren, die Theologie und die Moral mit der Vernunft versöhnen"[1]). Wenn man jedoch Leibniz deßhalb auch wohl einen Eklektiker genannt und ihm diesen angeblichen Eklekticismus sogar zum Ruhme angerechnet hat, so war dieß jedenfalls ungenau: er gewinnt sein System nicht dadurch, daß er aus den früheren das, was ihm darin wahr zu sein scheint, einfach auswählt, sondern er sucht ein wesentlich neues Princip, welches aber tief und umfassend genug sein soll, um alle andern, so weit sie berechtigt sind, in sich aufzunehmen, um die Gesammtheit der Thatsachen zu erklären, von denen seine Vorgänger, wie er glaubt, immer nur einen Theil, der eine diesen, der andere jenen, der

1) O. P. 205. 52. 65, c. 22. 146. 446.

eine einen größeren, der andere einen kleineren, zu erklären vermocht hatten.

3. Die metaphysische Grundlage des leibnizischen Systems, die Monaden.

Der Punkt, auf den es hiebei vor allem ankommt, liegt nach Leibniz in der Frage, wie wir uns die Dinge ihrem reinen Wesen nach zu denken haben, was das Reale ist, das sich uns unter den mannigfaltigen und wechselnden Formen der Erscheinung darstellt, oder mit Einem Wort, in der Untersuchung über den Begriff der Substanz; denn dieser Begriff ist, wie er ausdrücklich erklärt (O. P. 122. 722), der Grundbegriff der Metaphysik, und er war als solcher schon im Alterthum bei Aristoteles, in der neueren Philosophie bei Descartes und Spinoza hervorgetreten. Auf jene Frage hatte nun der Materialismus eines Hobbes und Epikur mit der Behauptung geantwortet, es gebe nur körperliche Substanzen; Descartes hatte von der ausgedehnten Substanz oder den Körpern die denkende Substanz oder den Geist, und von beiden das unendliche Wesen oder die Gottheit unterschieden. Leibniz ist weder mit diesem noch mit jenen einverstanden. Den Materialismus widerlegt schon die Thatsache des Selbstbewußtseins und des Denkens;[1]) aber auch die Eigenschaften der Körper, ihre Gestalt, ihre Bewegung, ihre Consistenz, lassen sich, wie Leibniz bereits in einer von seinen frühesten Schriften[2]) zu zeigen sucht, aus der Materie als solcher nicht vollständig erklären. Wenn daher Descartes der Materie den Geist und die Gottheit beifügt, so hat dieß selbstverständlich den vollen Beifall unseres Philosophen. Dagegen findet er seinen Begriff des Körpers in doppelter Beziehung unzureichend. Für's erste nämlich kann das Wesen des Körpers, wie er glaubt, nicht

1) O. P. 185. 200 ff. 346. 376. 706, 17.

2) O. P. 45 f. vgl. den Brief an Joh. Friedrich, WW. v. Klopp I, 3, 259.

in der Ausdehnung als solcher bestehen. Denn jede Ausdehnung setzt ein Ausgedehntes voraus, und aus der bloßen Ausdehnung läßt sich die Widerstandskraft der Körper, die Thatsache, daß jeder Aktion eine ihr gleiche Reaktion entspricht, die Undurchdringlichkeit, vermöge der jeder Körper anderen den Eintritt in seinen Raum verwehrt, und die Trägheit, vermöge der er nur durch einen bestimmten Kraftaufwand in Bewegung gesetzt oder zur Ruhe gebracht werden kann, so wenig erklären, daß vielmehr die Ausdehnung oder Raumerfüllung ihrerseits sich nur als eine Wirkung der Kraft begreifen läßt, welche den Widerstand der Körper gegen einander, ihr Wirken und Leiden, bewirkt; ja es läßt sich überhaupt nicht sagen, worin anders das Wesen einer Substanz bestehen könnte, als in ihrer Kraft, und wie ihre Fortdauer möglich wäre, wenn nicht eine und dieselbe Kraft als Grund ihres Seins sich erhielte. Der Begriff der Substanz ist demnach auf den der Kraft zurückzuführen: eine Substanz ist eine „ursprüngliche Kraft", oder wie sie Aristoteles nennt, eine „Entelechie", sie kann ohne Thätigkeit nicht gedacht werden; das Reale in jedem Ding ist einzig und allein seine Kraft zu wirken und zu leiden, was wir dagegen sonst an ihm wahrnehmen, ist nichts als eine Erscheinung, welche aus dieser Kraft hervorgeht.[1]) Wie aber jede Substanz thätige Kraft ist, so muß auch jede — und dieß ist das zweite, was Descartes übersehen hat — ein streng einheitliches Wesen, eine Monas sein. Zusammengesetzte Substanzen können nur aus einfachen, das, was Theile hat, kann nur aus untheilbarem zusammengesetzt sein. Einfache Wesen sind auch die einzigen, welche als thätige Kräfte gedacht werden können: was zusammengesetzt ist, ist ein stoffliches, passives, die Kraft und Thätigkeit kann nur in der einheitlichen Substanz ihren Sitz haben. „Alles, was thätig ist, sagt Leibniz, ist Einzelsubstanz,

---

1) O. P. 110 f. 112 f. 122. 124. 156, 8. 157, 9. 11. 191. 202. 445. 604, 346. 714, 1. Opp. ed. Dut. III, 315.

und jede Einzelsubstanz ist ununterbrochen thätig": thätige Kraft und Individualität sind für ihn Wechselbegriffe.[1]) Streng einheitliche Wesen und wirkende Kräfte sind aber nur die geistigen oder vorstellenden Wesen. Jeder Körper, auch der organische, ist ein bloßes Aggregat, ist aus vielen, von einander verschiedenen und außer einander liegenden Theilen zusammengesetzt; jeder Stoff ist als solcher ein leidendes, er wird von anderem gestaltet und bewegt; die einzige einheitliche Substanz und die einzige thätige Kraft, welche wir aus eigener Erfahrung kennen, ist unsere Seele. Nur nach ihrer Analogie können wir uns die Monaden denken: die ursprünglichen Elemente aller Dinge, die einfachen und kraftthätigen Substanzen müssen geistige oder vorstellende Wesen, müssen Seelen sein. An die Stelle der materiellen Atome treten so geistige Individuen, an die Stelle der physischen „metaphysische Punkte": die Welt, welche Descartes und Hobbes in eine große Maschine verwandelt hatten, wird von Leibniz als ein durchaus lebendiges Ganzes, als ein Organismus angeschaut, der aus unzähligen vorstellenden und empfindenden Wesen zusammengesetzt ist, in dem nirgends etwas todtes und blos stoffliches, in dem alles seiner eigentlichen Natur nach Leben, Seele, Thätigkeit ist.[2])

In diesen Sätzen ist der Gedanke ausgesprochen, welcher als der eigentliche Mittelpunkt des leibnizischen Systems zu betrachten ist. Denn wenn auch manche von seinen Lehren unserem Philosophen ihrem allgemeinen Inhalte nach vor der Monadenlehre und unabhängig von ihr feststanden, so erhielten doch auch diese die näheren Bestimmungen, durch welche sie sich seinem System organisch einfügen, erst dadurch, daß sie mit der Monadenlehre in Zusammenhang gebracht wurden. So lassen sich z. B. die

---

1) O. P. 121, 3. 126, 11. 705. 714. 157, 9. 160, 15. Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld u. s. w. herausg. v. Grotefend S. 91 f.

2) Man vgl. außer den eben angeführten Stellen O. P. 107. 186. 694 f.

leitenden Gedanken der Theodicee, die Lehre von der besten Welt und der Harmonie aller Dinge, bei Leibniz früher nachweisen, als seine Monadenlehre; aber die eigenthümliche Gestalt, welche diese Gedanken in der Lehre von der prästabilirten Harmonie erhielten, war doch erst durch die letztere möglich. Die Monaden sind so freilich nicht in dem Sinn das Princip des leibnizischen Systems, als ob der ganze Inhalt desselben ursprünglich lediglich aus dem Begriff der Monade herausgesponnen wäre; wie denn überhaupt kein einziges philosophisches System in der Wirklichkeit jemals auf diesem rein apriorischen Wege, einzig und allein durch Ableitung aus Einem Grundbegriff oder Grundsatz, zu Stande gekommen ist. Verstehen wir dagegen unter dem Princip eines Systems den Gedanken, durch welchen dem Urheber desselben alle seine wissenschaftlichen Ansichten sich zur Einheit verknüpfen, den Begriff, in dem er das Mittel zur Erklärung aller Erscheinungen und zur Begründung aller von ihm anerkannten Wahrheiten sieht, so können wir dieses Princip bei Leibniz in nichts anderem finden, als in der Monadenlehre. Alles, was dieser vorangeht, zeigt ihn uns erst im Suchen seines eigenthümlichen Standpunkts; erst als er den Begriff der Monade entdeckt hatte, konnte sein System als solches vor seinen Geist treten. Wie frühe nun dieser innere Abschluß seiner philosophischen Ueberzeugung erfolgt ist, läßt sich nicht genau angeben. In den Schriften, welche seinem Pariser Aufenthalt vorangehen, zeigen sich noch keine bestimmten Spuren der Monadenlehre. Er führt wohl aus, daß der Stoff nicht ohne die bewegende Kraft, nicht ohne den Geist gedacht werden könne (vgl. S. 105); er deutet auch an, daß die Consistenz der Körper aus der bloßen Masse sich nicht erklären lasse[1]), und bei Gelegenheit wirft er den Gedanken hin, welcher an die Lehre des Helmont und Paracelsus von den Archeen erinnert, es müsse in jedem Körper ein unkörperliches, von der materiellen Masse ver-

1) O. P. 46 (v. J. 1666).

schiedenes Princip sein, das seine eigentliche Substanz ausmache;[1]) aber darin liegt noch nicht, daß die Körper selbst in ihren letzten Bestandtheilen immaterieller Natur, die anscheinenden Massen aus einfachen Wesen zusammengesetzt seien. Er spricht ferner, wie bemerkt, die Idee der Weltharmonie und der besten Welt aus; aber daß er dieselbe schon damals auf die Monadenlehre gestützt hat, läßt sich nicht darthun. Er bemerkt den Unterschied zwischen Geist und Körper, daß in jenem sowohl das eigene Streben als der äußere Eindruck sich dauernd, im Bewußtsein und in der Erinnerung, erhalte, wogegen sie in jenem nur momentan, zur Erzeugung einer Bewegung, zusammentreffen, und er nennt deßhalb den Körper einen auf den Augenblick beschränkten Geist.[2]) Auch diese merkwürdige Stelle beweist aber doch nur, daß ihm schon damals der Gedanke einer gewissen Gleichartigkeit zwischen Geist und Körper sich aufgedrängt hatte, in dem wir allerdings den Spiritualismus der Monadenlehre im ersten Keim erkennen mögen; von seinem späteren Standpunkt dagegen ist er noch weit entfernt, denn auf diesem erscheint ihm das Streben in den Körpern so wenig als etwas blos momentanes, daß er vielmehr gerade das fortwährende Streben zu wirken für ihre Grundeigenschaft hält.[3]) Es bestätigt sich uns so, was Leibniz selbst (O. P. 124) sagt, daß er erst nach längerem Nachdenken zu der Annahme unkörperlicher Einheiten gekommen sei. Andererseits läßt

1) In einem Schreiben v. J. 1671 bei Klopp I, 3, 261.

2) Theoria motus abstracti bei Dutens II, b, 40: omne enim corpus est mens momentanea.

3) Leibniz selbst bezeugt Opp. ed. Dut. III, 320 vgl. O. P. 148, b, er habe damals, als er die genannte Schrift verfaßte, die Materie noch mit Gassendi und Descartes für eine träge Masse gehalten, und aus diesem Grunde den Widerstand, welchen ein ruhender Körper einem auf ihn stoßenden bewegten entgegenstellt, nicht aus der allgemeinen Natur der Körper, sondern aus der besonderen, von der göttlichen Weisheit angeordneten, Einrichtung unseres Systems abgeleitet, wie er dieß auch wirklich a. a. O. II, b, 9 f. 26 thut.

sich nachweisen, daß er spätestens um 1684 mit seinem System bei sich selbst vollkommen im reinen war.[1]) Die Bildung der Monadenlehre fällt demnach später, als sein 26., und früher, als sein 38. Lebensjahr. Aber für die entscheidende Periode zwischen diesen zwei Zeitpunkten fehlt es uns an Belegen, welche uns ihre Entwicklung im Geist ihres Urhebers genauer zu verfolgen erlaubten: als er der Welt von ihr Kunde gab, trat sie gleich in voller Rüstung aus seinem Haupte.

Die weitere Entwicklung dieser Lehre geht folgerichtig aus ihren oben besprochenen Grundbestimmungen hervor. Da die Monaden die ursprünglichen Substanzen, die letzten Bestandtheile aller Dinge sind, so kann es nichts geben, aus dem sie selbst entstanden wären, oder in das sie sich auflösen könnten; da sie einfache Substanzen sind, können sie nicht, wie die zusammengesetzten, durch eine Verbindung gewisser Elemente entstehen, oder durch ihre Trennung zu Grunde gehen. Sie können mithin überhaupt auf natürlichem Wege weder entstehen noch vergehen, sondern wenn dieß geschieht, kann es nur durch eine unmittelbare Wirkung der göttlichen Allmacht geschehen: ihre Entstehung läßt sich nur als Schöpfung, ihr Untergang ließe sich nur als Vernichtung denken.[2]) Da ferner die Materie in's unendliche theilbar ist, und jeder von ihren unzähligen Theilen wieder aus unbestimmt vielen Monaden besteht, da allen den zahllosen Erscheinungen als ihre realen Substrate Monaden entsprechen müssen, so muß die Zahl der Monaden schlechthin unendlich sein;[3]) und da ein Wesen nur dann dieses bestimmte Wesen, dieses Einzelwesen ist, wenn es sich von allen andern unterscheidet, zwei Individuen dagegen, welche sich gar nicht von einander unterschieden, (nach dem sogenannten prin-

1) Vgl. K. Fischer, Gesch. d. n. Phil. II, 285, und was Hartenstein, Hist.-phil. Abh. 492 f., aus dem Briefwechsel mit Arnauld S. 91 f. anführt.

2) O. P. 125, 4. 145. 438, 29. 526 f. 676. 705, 4 f. 714, 2.

3) A. a. O. 435 f. 687.

cipium indiscernibilium) nicht zwei wären, sondern ein und dasselbe, da es selbst unter den zusammengesetzten Wesen keine zwei giebt, welche sich durchaus gleich wären, und keine zwei Theile der Materie, welche die gleiche Bewegung hätten, so muß auch jede Monade von jeder andern verschieden sein, jede ihre eigenthümlichen Eigenschaften haben. Diese Eigenschaften aber werden nicht äußere, der Gestalt, der Größe, der Lage u. s. f. sein können, denn für solche ist in einfachen, unkörperlichen Wesen überhaupt kein Raum; sondern es wird nur ihre innere, qualitative Bestimmtheit sein, worin die Eigenthümlichkeit der Monaden besteht, und wodurch sie sich von einander unterscheiden.[1]) Und wie jede Monade von allen andern verschieden ist, so ist auch jeder Zustand einer Monade von ihren früheren Zuständen verschieden; denn da ihr Wesen in der thätigen Kraft besteht, so ist jede nothwendig in einer beständigen Veränderung begriffen. Diese Veränderung kann ebenfalls nur eine innere Veränderung sein, denn die Monade hat ja keine Theile, durch deren Verschiebung eine mechanische Veränderung in ihr erzeugt werden könnte; und aus dem gleichen Grunde kann sie auch nur von einem inneren Princip herrühren, denn jede äußere Einwirkung ist, wie Leibniz glaubt, eine mechanische, sie besteht darin, daß in einem Wesen durch einen von außen kommenden Anstoß eine Bewegung seiner Theile bewirkt wird; was daher keine Theile hat, in dem kann durch keine äußere Ursache eine Veränderung hervorgerufen werden; „die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas in sie eindringen oder aus ihnen austreten könnte." Soll nun die Monade den Grund ihrer Veränderungen, die Quelle ihrer Thätigkeit, in sich selbst tragen, so muß in jedem ihrer Zustände die ganze Reihe der folgenden enthalten sein, die Gegenwart muß „mit der Zukunft schwanger gehen;" sie kann aber in ihnen, bei der Einfachheit der Monaden, nur in unräumlicher, ideeller Weise,

1) O. P. 705, 9. 714, 2. 159. 198. 222. 277 f. 303 f. 755. 765.

nur als Vorstellung enthalten sein; der Zustand der Monaden ist mithin der des Vorstellens, ihre Thätigkeit besteht in Vorstellungen, ihr Wesen im Vorstellungsvermögen — sie sind mit Einem Wort, wie wir schon oben gehört haben, geistige Kräfte oder Seelen.[1])

Diese Vorstellungsthätigkeit der Monaden hat nun an sich alles Wirkliche zum Inhalt. Denn da alles in der Welt mit allem andern in Zusammenhang steht, so ist jede Monade durch alle andern bedingt, jede ist daher in ihrer Eigenthümlichkeit nur durch alle andern vollständig zu verstehen, sie trägt die Spuren derselben in sich, stellt sie in sich dar; oder wie dieß Leibniz auszudrücken liebt: jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des Universums, und ein Auge, dem alles vollkommen durchsichtig wäre, könnte die ganze Welteinrichtung und den ganzen Weltlauf in jeder einzelnen lesen. Sie ist aber dieser Spiegel nicht blos für andere, sondern zunächst für sich selbst; denn da sie vorstellende Kraft und sonst nichts ist, kann nichts in ihr sein, was nicht als Vorstellung in ihr wäre; jede Monade besitzt daher eine Vorstellung von allem in der Welt.[2]) Aber diese Vorstellung nimmt in jeder eine eigenthümliche Gestalt an: in jeder Monade spiegelt das Ganze sich ab; aber in jeder spiegelt es sich von der Seite und mit der Vollkommenheit ab, welche ihrer Natur entspricht.[3]) Näher handelt es sich hiebei um die größere oder geringere Deutlichkeit ihres Vorstellens. Die Vorstellungen oder Ideen sind bald klar, bald dunkel, und die klaren Vorstellungen theils deutlich, theils verworren. Eine Vorstellung ist klar, wenn sie ausreicht, um ihren Gegenstand zu erkennen und von anderen zu unterscheiden, dunkel, wenn und so weit dieß nicht der Fall ist;

1) O. P. 705, 10 ff. 714, 2. 127. 187. 197. 464, 8. 706, 22 Théod. § 360. 400.

2) O. P. 709, 56. 60 f. 714, 3. 717, 13. 127. 197. 222. 725, 3. 745 f. Théod. 360.

3) O. P. 709, 57. 714, 3. 725, 3. 745 f.

sie ist deutlich, wenn wir auch die einzelnen Merkmale des Gegenstandes unterscheiden und somit eine Definition desselben geben können, andernfalls verworren, so daß demnach eine Idee zugleich klar und verworren sein kann (wie dieß nach Leibniz bei den sinnlichen Vorstellungen wirklich der Fall ist).[1] Auf der Unterscheidung unserer Vorstellungen beruht das Bewußtsein. Wenn Vorstellungen zu schwach oder mit anderen zu eng verbunden (also zu verworren) sind, um für sich hervorzutreten, so sind sie zwar in uns, aber sie kommen uns nicht zum Bewußtsein. Unsere sämmtlichen Vorstellungen zerfallen daher in bewußte und unbewußte. Leibniz nennt jene Apperceptionen, diese Perceptionen. Er zeigt, daß solche unbewußte Vorstellungen angenommen werden müssen, da die Seele, und die Substanz überhaupt (beides fällt ihm ja aber zusammen), nie unthätig sein könne; er weist nach, daß sie von zahlreichen Erscheinungen vorausgesetzt werden, daß z. B. die Wahrnehmung eines Geräusches nur durch die unbewußte Wahrnehmung aller der einzelnen Töne, aus denen es sich zusammensetzt, zu Stande kommen kann, daß man durch keinen noch so starken Lärm vom Schlaf erweckt werden könnte, wenn man nicht den Anfang desselben noch vor dem Erwachen, also unbewußt, vernähme; er erkennt in den unmerklichen oder „kleinen" Vorstellungen den Grund der scheinbar willkührlichen Thätigkeiten, das Mittel, wodurch es möglich ist, daß die Seele einen unendlichen Inhalt in sich trage, ein Spiegel der ganzen Welt sei, die Bedingung für die Continuität des Seelenlebens und des Weltlaufs, für den Hervorgang des späteren aus dem früheren, für die Uebereinstimmung der Seele und des Leibes und die Uebereinstimmung alles Seins überhaupt; denn wenn in jeder Monade alle andern und ihr Verhältniß zu denselben sich darstellen, wenn der ganze Inhalt ihres Lebens von Anfang an in ihr liegen soll, wenn er aber

1) A. a. O. 79 f. 288 f.

andererseits offenbar nicht als deutlich vorgestellter und bewußter in ihr ist, so bleibt nur übrig, daß er undeutlich, als unbewußte oder unmerkliche Vorstellung in ihr sei.[1]) Nach dem Umfang und dem Grade, in welchem die Vorstellung des Universums in einer Monade sich zur Deutlichkeit entwickelt, richtet sich die Vollkommenheit ihres Lebens und die Stufe, welche sie in der Welt einnimmt.[2]) Diese Stufe ist aber nicht unveränderlich; jede Monade muß ja als thätige Kraft in einer unablässigen Veränderung begriffen sein, welche ihrer Natur nach nur darin bestehen kann, daß ihre Vorstellungsthätigkeit sich verändert. Oder wie dieß unser Philosoph näher ausführt: wie in uns dem Verstande der Wille entspricht, so muß überhaupt in jedem krafthätigen Wesen mit seinem Vorstellen ein Begehren oder Streben verbunden sein; dieses Streben kann aber nichts anderes sein, als der Trieb zur Veränderung des inneren Zustandes, zur Erzeugung neuer Vorstellungen; aus jeder Vorstellung folgen daher weitere Vorstellungen, aus jedem Zustand andere Zustände, und das Leben jeder Monade verläuft so in einem unaufhörlichen Wechsel, in dem alles spätere aus dem früheren nach festen Gesetzen hervorgeht.[3])

Alle diese Veränderungen vollziehen sich aber doch nur innerhalb der einzelnen Monaden, sie sind rein innerliche Vorgänge, die in jeder einzelnen Seele lediglich nach ihren eigenen Gesetzen erfolgen; jede ist, wie Leibniz selbst sagt[4]), eine Welt für sich und gegen alle äußeren Einwirkungen so abgeschlossen, wie wenn gar nichts außer ihr selbst und der Gottheit existirte. Wir haben mithin, so weit wir bis jetzt sind, zwar eine zahllose Menge von Einzelsubstanzen, von denen jede ein eigenthümliches Leben führt

1) O. P. 197 f. 224, 11. 233, 4. 246, 4. 706, 14. 19 ff. 707, 23. 715. 717, 13. 81. 137. 152. 181. 187 f.

2) Vgl. hierüber namentlich O. P. 187. 709, 60.

3) O. P. 464, 12 vgl. 251. 706, 15. 714, 2. 720. 746. 187.

4) O. P. 127, 14. 128, 16. 681.

und die Gesammtheit der Dinge in ihrem Vorstellen auf eigenthümliche Weise abspiegelt; aber wir haben noch keinen Zusammenhang dieser Einzelwesen, noch kein Ineinandergreifen ihrer Bewegungen, noch keine Welt. Wie sollen wir diese gewinnen, wie sollen wir es erklären, daß alle Monaden von allen andern wissen, daß die Vorgänge in den einen mit denen in den andern so genau übereinstimmen, wie uns dieß die Erfahrung nicht blos in Betreff unseres körperlichen und geistigen Lebens, sondern in Betreff des ganzen Naturlaufs bezeugt? Es ist dieß dieselbe Frage, welche sich, wie wir gesehen haben, aus Anlaß des Verhältnisses von Seele und Leib schon den Cartesianern aufgedrungen hatte; nur daß diese Frage bei Leibniz verallgemeinert und auf das Verhältniß aller Monaden überhaupt ausgedehnt ist. Die natürlichste Antwort auf diese Frage scheint nun die zu sein, daß eben die verschiedenen Wesen unter einander im Verhältniß einer realen Wechselwirkung stehen, die Veränderungen in den einen durch die Einwirkung der andern hervorgerufen werden. In dieser Weise hatte man sich den Naturzusammenhang bis dahin allgemein erklärt, und noch Descartes war, auch hinsichtlich des Verhältnisses von Seele und Leib, unbedenklich von dieser Voraussetzung ausgegangen. Seine Schüler jedoch fanden dieselbe (wie S. 60 f. 63 gezeigt ist) hier unanwendbar, wogegen sie die Körper auf einander allerdings unmittelbar, durch Druck und Stoß, wirken ließen. Leibniz widerspricht nicht allein der Annahme, daß ein physischer Einfluß des Körpers auf die Seele und umgekehrt stattfinde[1]), sondern er weiß überhaupt die Einwirkung einer Substanz auf eine andere mit seinem Begriff der Substanz nicht zu vereinigen (vgl. S. 111). Treffen daher die Vorgänge in zwei oder mehreren Substanzen so regelmäßig zusammen, daß man dieses Zusammentreffen nicht auf den bloßen Zufall zurückführen kann, so bleibt seiner Ansicht nach nur übrig, es aus ihrer ge-

1) Z. B. O. P. 127, 12. 773, 84.

meinsamen Abhängigkeit von einer dritten Ursache zu erklären; und stehen alle Wesen mit allen in diesem Verhältniß einer vollkommenen Uebereinstimmung, so muß angenommen werden, daß ihre gemeinsame Ursache, der göttliche Wille, sie alle harmonisch bestimme, in jedem von ihnen genau diejenigen Vorgänge bewirke, welche denen in allen andern entsprechen. Leibniz greift somit, um den Zusammenhang der Monaden zu erklären, im allgemeinen zu dem gleichen Mittel, dessen sich die Cartesianer zur Erklärung des Zusammenhangs zwischen Seele und Leib bedient hatten: er verwandelt diesen Zusammenhang aus einem unmittelbaren in einen mittelbaren, er leitet ihn nicht aus einer Wechselwirkung zwischen den einzelnen endlichen Wesen, sondern aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von der göttlichen Ursächlichkeit her; nur daß er das, was seine Vorgänger blos von dem Verhältniß der denkenden und ausgedehnten Substanz gesagt hatten, auf das Verhältniß aller Substanzen überhaupt ausdehnt, es aus einem anthropologischen zu einem kosmologischen Princip macht. Aber in der Gestalt, welche diese Erklärungsweise bei den Cartesianern, und namentlich bei Malebranche, in dem sog. System der gelegentlichen Ursachen angenommen hatte, kann er sich dieselbe nicht aneignen. Wenn dieses System annimmt, daß Gott bei jedem Akte unseres Willens die entsprechende Bewegung in unserem Körper, und bei jeder Bewegung in unseren Sinnesorganen die entsprechende Vorstellung in unserer Seele hervorbringe, so hält ihm Leibniz mit Grund entgegen, das heiße zu Wundern ohne Ende seine Zuflucht nehmen, die Gottheit zum Maschinengott machen, den Naturzusammenhang zerreißen und die endlichen Wesen ihrer eigenen Thätigkeit und ebendamit ihrer Selbständigkeit berauben.[1])

1) O. P. 127. 134. 157. 160. 178. 430. 438, 23. 452 f. 773, 84. Bei dieser Kritik der cartesianischen Theorie hat aber Leibniz auffallender Weise diejenige Form derselben, welche seiner eigenen Ansicht näher kommt, die des Geulincx und Spinoza (o. S. 60. 63), unberücksichtigt gelassen; denn auch die Aeußerungen O. P. S. 189, a. 348, a können sich nicht auf diese beziehen.

Er selbst hofft diesen Bedenken dadurch zu entgehen, daß er an die Stelle der einzelnen in die Thätigkeit der Geschöpfe eingreifenden göttlichen Akte die ursprüngliche Weltordnung und ihre unabänderliche Gesetzmäßigkeit setzt. Jedes Einzelwesen (jede Monas) folgt, wie er glaubt, in seiner Thätigkeit und Entwicklung lediglich den Gesetzen seiner eigenen Natur; aber diese seine Natur ist von Hause aus so beschaffen, wie es sein Verhältniß zu allen anderen Wesen, seine Stellung im Weltganzen mit sich bringt: die Monaden verhalten sich zu einander wie zwei Uhren, von denen jede nur durch ihr eigenes Triebwerk in Bewegung gesetzt wird, die aber von Anfang an so gebaut und gerichtet sind, daß sie immer die gleiche Stunde zeigen. Jedes Wesen befindet sich daher in jedem Augenblick genau auf derselben Stufe der Entwicklung, auf der es sich befinden würde, wenn es von allen andern einen Einfluß erführe; es erzeugt in sich dieselben Vorstellungen, die es erzeugen würde, wenn äußere Eindrücke zu ihm gelangen könnten; es steht mit anderen Wesen in derselben Verbindung, in der es stehen würde, wenn eine unmittelbare Wechselwirkung zwischen ihnen stattfände. Ja es ist auch jedes in seinem Sein und seiner Thätigkeit wirklich durch die andern bedingt; nur ist ihr Zusammenhang ein idealer, durch den Verstand und den Willen der Gottheit vermittelter: Gott hat jeder Monade gleich bei ihrer Schöpfung diejenige Natur verliehen, und ebendamit diejenigen Thätigkeiten und diejenige Reihenfolge dieser Thätigkeiten in ihr angelegt, welche die Rücksicht auf alle anderen und auf das aus ihnen bestehende Weltganze forderte; jede ist daher durch die Idee aller andern bestimmt, und hilft ihrerseits alle andern bestimmen, und wiewohl keine von den andern eine Einwirkung erleidet, sondern jede sich mit reiner Spontaneität aus sich selbst entwickelt, greifen doch alle ihre Thätigkeiten und Zustände in jedem Augenblick vollkommen in einander, und es stellt sich aus allen diesen unzählbaren Einzelwesen und ihren von einander scheinbar ganz unabhängigen Entwicklungen jenes vollendete, in

allen seinen Theilen durchaus harmonische Ganze her, das wir die Welt nennen. Dieß ist das System der vorherbestimmten Harmonie, in welchem die Monadenlehre zum Abschluß kommt, und welches nach Leibniz' eigenem Urtheil sosehr den Mittelpunkt seiner Philosophie bildet, daß er selbst das Ganze derselben nicht selten kurzweg als das System der prästabilirten oder der universellen Harmonie bezeichnet.[1])

Näher enthält das gegenseitige Verhältniß der Monaden ein doppeltes. Jede Monade ist ihrem Wesen nach thätige Kraft, ihr Dasein besteht in einem Wirken, einem Vorstellen; es giebt daher keine Monade und kann keine geben, welche blos passives Substrat wäre, wie dieß die körperliche Masse nach der gewöhnlichen Meinung und der mechanischen Physik sein soll. Aber jede geschaffene Monade hat ein bestimmtes Maß ihrer Kraft, und so außerordentlich groß auch die Unterschiede sind, welche zwischen den verschiedenen Monaden in dieser Beziehung stattfinden, so müssen wir doch an ihnen allen, außer der Gottheit, zwei Seiten unterscheiden: ihre Kraft und die Grenze ihrer Kraft, ihre Vollkommenheit und ihre Beschränktheit. Nach dem Maß ihrer Kraft richtet sich die Deutlichkeit ihrer Vorstellungen; durch die Beschränktheit derselben ist es bedingt, daß außer den deutlichen Vorstellungen auch dunkle und verworrene in ihnen sind. Diese Beschränktheit ist aber eine Folge ihres Verhältnisses zu den andern Monaden; jeder Monade ist von Anfang an nur diejenige Vollkommenheit zugetheilt worden, es kann sich mithin auch nur diejenige Entwicklung in ihr vollziehen, welche sich mit der Rücksicht auf alle andern, mit der Vollkommenheit des Ganzen verträgt. Wir können insofern alle Unvollkommenheit in den Monaden, alle verworrenen Vorstellungen, wiewohl sie zunächst nur aus ihnen selbst kommen, doch zugleich als ein Bestimmtwerden durch

---

1) O. P. 127, 14. 133 f. 157, 10. 183 ff. 205. 430. 458. 477. 519, 59. 521, 66. 688. 709, 51. 600, 331.

anderes, als ein Leiden, alle Entwicklung zur Vollkommenheit als ein Sichselbstbestimmen, eine Thätigkeit betrachten; und es lassen sich deßhalb an jeder Monade zwei Seiten ihres Wesens oder zwei Kräfte unterscheiden: die aktive und die passive, die Kraft der Bewegung und die Kraft des Widerstands oder der Trägheit.[1]) Gerade auf der Beschränktheit der Monaden beruht aber ihr Zusammenhang: indem jede als eine endliche und beschränkte durch andere bedingt ist, jede die individuelle Bestimmtheit ihres Seins und Lebens vermöge ihres Verhältnisses zu den andern erhält, ebenso aber auch jede die andern mitbedingt, indem sich alle Monaden zu allen sowohl thätig als leidend verhalten, stehen alle mit allen in Beziehung, sie gehören zusammen, sie bilden Ein Ganzes, und es entstehen so aus den einzelnen, ohne alle unmittelbare Wechselwirkung in sich abgeschlossenen Monaden, vermöge ihres idealen, metaphysischen Zusammenhangs, Monadencomplexe, aus den einfachen Substanzen zusammengesetzte. Ein Monadencomplex aber ist ein Körper, die zusammengesetzte Substanz ist die Materie. Leibniz betrachtet daher die Passivität der Monaden

---

1) O. P. 269. 521, 65 f. 128, 17. 132. 436. 440. 678. 709, 49 f. 725. Opp. ed. Dut. I, 733. III, 316 f. Es läßt sich übrigens hier eine gewisse Unklarheit nicht verkennen. Aus den Voraussetzungen der Monadenlehre folgt allerdings, daß an jeder endlichen Monade Aktivität und Passivität, deutliches und verworrenes Vorstellen zu unterscheiden ist; dagegen hat L. strenggenommen kein Recht, von einer passiven Kraft in den Monaden zu reden und diese der Widerstandskraft der Körper gleichzusetzen, denn der Widerstand, welchen ein Körper dem Eindringen eines andern entgegenstellt, beruht auf derselben Expansivkraft, welche sich da, wo sie den Widerstand anderer Körper überwindet, als bewegende Kraft darstellt. Von den zwei Kräften, aus denen Kant und seine Nachfolger die Materie construiren, Expansiv- und Attractivkraft, hat Leibniz nur die erstere, eine allgemeine Anziehung der Materie hat er, wie wir finden werden, gar nicht angenommen; statt aber jene Eine Kraft in zwei Kräfte, eine aktive und passive zu zerlegen, durfte er nur sagen, sie äußere sich theils als Bewegungs- theils als Widerstandskraft, theils in der Aktion, theils in der Reaktion; von einer passiven Kraft zu sprechen, ist ungenau.

als den letzten Grund des materiellen Daseins, und er nennt sie deßhalb mit einem aristotelischen Ausdruck die „erste Materie".[1]) Wie aus diesem metaphysischen Verhältniß der einfachen Substanzen die Erscheinung der körperlichen Masse und ihrer Bewegung hervorgeht, dieß ist die Grundfrage der leibnizischen Naturphilosophie.

4. Die Körperwelt und ihre Gesetze.

An sich selbst, haben wir gesehen, giebt es nach Leibniz keine realen Wesen, als die Monaden, und keine realen Vorgänge, als die inneren Veränderungen in den Monaden, ihre Vorstellungen und Bestrebungen. Jedes dieser Wesen folgt in seiner Thätigkeit und Entwicklung nur seiner eigenen Natur und ihren Gesetzen; aber sie alle stehen zu einander im Verhältniß einer ursprünglichen (prästabilirten) Harmonie, und vermöge dieses Verhältnisses bilden sie Ein zusammengehöriges, fest verbundenes Ganzes. Denn wenn auch zwischen ihnen nicht der unmittelbare Zusammenhang einer physischen Wechselwirkung stattfindet, so ist doch jedes von ihnen mittelbar durch alle andern bestimmt, weil es durch die Möglichkeit ihres Zusammenseins, durch die Idee der Welt, so wie diese in dem schöpferischen göttlichen Verstand

1) Man vgl. O. P. 157 f. 376. 436. 440. 456. 457. 466. 678. 680. 694. 709, 52. 741. Auch von einem „substantiellen Band" der Monaden spricht Leibniz. Damit könnte aber nach allen Voraussetzungen seines Systems nichts anderes gemeint sein, als ihr auf dem prästabilirten Verhältniß ihrer Aktivität und Passivität beruhender Zusammenhang selbst; wenn sich L. in den Briefen an Pater des Bosses (O. P. 680. 682. 685—688. 740 f.) so ausdrückt, als ob er dabei an etwas von den Monaden selbst verschiedenes dächte, so ist dies nur eine Anbequemung an einen fremden Standpunkt: Leibniz zeigt dem Pater, wie er es angreifen müßte, um unter Voraussetzung der Monaden die Transsubstantiation zu rechtfertigen, aber er verbirgt nicht, daß er für seine Person die hiefür zu Hülfe genommene Hypothese eines eigenen vinculum substantiale so wenig, als die Brodverwandlungslehre selbst, gutheiße.

lebte, gefordert war, daß jedem nur dasjenige Maß der Kraft zugetheilt, nur die Entwicklungsstufe und Richtung seiner Vorstellungsthätigkeit in ihm angelegt werden konnte, welche sich mit der Vollkommenheit des Ganzen, mit der Natur und Entwicklung aller anderen Wesen, vertrug. Jede Monas bestimmt daher andere Monaden, wiefern eine Vollkommenheit in ihr ist, durch welche eine entsprechende Unvollkommenheit der andern bedingt wird, wiefern ihr in der Ordnung des Weltganzen die Rolle zugefallen ist, sich dasjenige deutlich vorzustellen, wovon den andern nur eine dunkle oder verworrene Vorstellung möglich ist; jede wird von andern bestimmt, wiefern in diesen die Vollkommenheit, oder das deutliche Vorstellen, ist, dem in ihr selbst eine Unvollkommenheit, ein undeutliches Vorstellen, entspricht. Steht nun eine Monas mit mehreren andern Monaden in dem Verhältniß, daß in ihr eine deutliche Vorstellung dessen ist, was in jenen vorgeht, daß mithin die Zustände der andern aus ihr erklärt werden können, so werden alle jene von ihr bestimmt werden; sie bildet den gemeinsamen Mittelpunkt, von welchem ihre Veränderungen ausgehen; in ihr ist als Einheit, was in jenen zerstreut ist, und durch sie ist auch jenen ihr Zusammenhang mit einander vermittelt. Es bildet sich so mit Einem Wort ein Aggregat von Monaden, welches durch eine Centralmonas zusammengehalten, ein Leib, der von einer Seele beherrscht wird.[1]) Aus der verworrenen Vorstellung dieses Verhältnisses entsteht uns die Anschauung des räumlich Ausgedehnten, der körperlichen Masse, dessen, was man gewöhnlich Materie nennt (der sog. materia secunda); und Leibniz erklärt ausdrücklich, daß nur dieses das Reale sei, was der Erscheinung der Materie zu Grunde liege. „Von einer körperlichen Substanz, sagt er (O. P. 689), darf nur da gesprochen werden, wo ein organischer Leib mit einer beherrschenden Monas, oder mit anderen Worten, wo ein lebendiges

1) O. P. 714, 3. 717, 12. 710, 62 f. 70. 689. 317.

Wesen ist." Die Körper sind daher seiner Ansicht nach an sich selbst gar nichts anderes, als Monadencomplexe, welche durch die Beziehung auf ihre Centralmonas verbunden sind; die körperliche Masse dagegen als solche ist eine bloße Erscheinung, sie ist nur in unserer sinnlichen Vorstellung vorhanden, ebenso wie der Raum, den sie einnimmt, bloße Erscheinung, nur die Form ist, in welcher die Ordnung der coexistirenden Dinge sich der verworrenen Anschauung darstellt. Aber weil dieser Erscheinung jenes Reale zu Grunde liegt, ist sie kein bloßer Schein, sondern eine „wohlbegründete Erscheinung", ein phaenomenon bene fundatum.[1])

Dieser Ansicht gemäß kann nun an die todte Materie der gewöhnlichen Vorstellung und der mechanischen Physik nicht gedacht werden. Die Materie ist ja nach Leibniz, ihrem wirklichen Wesen nach betrachtet, nicht diese raumerfüllende Masse, als welche sie sich der sinnlichen Anschauung darstellt, sondern eine Welt von geistigen Wesen, von einfachen, raumlosen Substanzen; und diese Substanzen stehen unter einander in einem durchgängigen Verhältniß der Ueber- und Unterordnung, es ist keine unter ihnen, welche nicht mit andern als beherrschende oder als dienende verbunden wäre, es giebt keinen endlichen Geist ohne einen Leib, und es giebt keinen Leib ohne eine Seele;[2]) denn wie jede geschaffene Monade mit Unvollkommenheit des Vorstellens, und ebendadurch mit der passiven Beziehung auf andere, der Leiblichkeit, behaftet ist, so kann andererseits eine Verbindung von Monaden, oder ein Körper, nur dadurch zu Stande kommen, daß eine Anzahl von minder vollkommenen einfachen Substanzen sich einer vollkommeneren untergeordnet und durch sie zur Einheit verknüpft wird.[3]) Auf ihrem Leibe beruht der Zusammenhang der Mona-

1) O. P. 436. 457. 678. 689. 693. 725, IV. 736, III. 745. 682. 703. 739. 752.

2) Ein Satz, der uns S. 63 f. auch bei Spinoza vorgekommen ist.

3) O. P. 111. 158. 180. 199. 273, 19. 432. 440. 464, 1 X. 466. 678. 710, 72.

den: die Materie ist das Band derselben, und ein Geist, welcher keine Beziehung zu einem Leibe hätte, wäre ebendamit von der Verbindung mit dem Weltganzen losgerissen.[1]) Auf der Beseelung der Materie beruht es, daß sie durchaus organisirt, daß sie nicht blos unendlich theilbar, sondern wirklich unendlich getheilt ist: jeder Körper ist ein Organismus, eine kunstvoll gebaute, aus verschiedenartigen Theilen bestehende, einer Centralmonas dienende Maschine, und jeder dieser Theile ist gleichfalls eine solche und so fort in's unendliche; so daß demnach jeder, auch der kleinste Theil der Materie eine Welt ist, welche ihrerseits gleichfalls Welten ohne Zahl in sich schließt.[2]) Die Annahme von Atomen wird von Leibniz ebenso bestritten, wie die des Leeren.[3])

Nichtsdestoweniger steht er der mechanischen Physik seiner Zeit nicht so ferne, als man vielleicht vermuthen möchte. So fest er vielmehr überzeugt ist, daß sich die letzten Gesetze der Bewegung nur durch metaphysische, oder wie er wohl auch sagt, durch teleologische Erwägungen aufzeigen lassen, so entschieden verlangt er andererseits für alle Vorgänge in der Körperwelt eine rein mechanische Erklärung; und er verwirft von diesem Standpunkt aus das Verfahren der Platoniker und Theosophen, welche die einzelnen Naturerscheinungen unmittelbar aus der göttlichen Wirksamkeit oder anderen unkörperlichen Kräften, wie die sog. Archeen, herleiten wollten (vgl. S. 13. 14. 72 f.)[4]) Ja er tritt im Interesse einer streng mechanischen Naturerklärung selbst der

1) O. P. 432. 440. 537.

2) O. P. 118. 135. 431. 436. 564. 694. 710, 65 f. Briefw. m. Arnauld S. 115. 118. 124 und theilweise schon in der Theoria motus concreti (1671) Opp. ed. Dut. II, b, 20 Nr. 43.

3) Man vgl. darüber O. P. 158. 159. 758. 137. 197. 199. 229. 241. 274. 695. Schwankender äußert sich Leibniz noch 1669, O. P. 49 vgl. 124, 3, und in einem Schreiben v. J. 1671 (WW. v. Klopp I, 3, 255) rühmt er sogar, er sei der erste, welcher das Dasein des Leeren vollkommen demonstrirt habe.

4) O. P. 106. 113. 438, 25. 694. 702. Opp. ed. Dut. III, 321 u. ö.

Lehre entgegen, durch welche sein großer englischer Zeitgenosse die Untersuchungen eines Kepler und Galilei über die Gesetze der himmlischen und der irdischen Bewegungen in einem höheren Gesetze verknüpfte, und für weitere eingreifende Fortschritte der Naturwissenschaft den Grund legte, Newton's Theorie über die allgemeine Anziehungskraft der Materie. Eine solche Wirkung der Körper auf einander ließe sich, wie er glaubt, als eine unvermittelte Wirkung in die Ferne, auf natürlichem Wege nicht erklären, sie wäre ein fortwährendes Wunder; die Kraft, welche sie hervorbringen sollte, wäre eine unbegreifliche, irrationale, wie die verborgenen Qualitäten der Scholastiker; diese ganze Hypothese widerspricht dem Grundsatz, von dem eine gesunde Naturwissenschaft nie abgehen wird, daß alle Vorgänge in der Natur auf mechanischem Wege zu Stande kommen, sie ist eine Chimäre, eine Absurdität.[1]) Leibniz selbst hatte schon in einer seiner ersten Schriften[2]) den Versuch gemacht, nicht allein die Schwere, sondern auch die Elasticität und den Magnetismus und eine Reihe weiterer Erscheinungen rein mechanisch mittelst der Annahme zu erklären, daß ein von der Sonne ausgehender alles durchdringender Licht- oder Aetherstrom um die Erde kreise, und je nach der Beschaffenheit der Körper, auf welche er stößt, die mannigfaltigsten Bewegungen hervorbringe; und er hat an dieser Erklärung auch in der Folge festgehalten.[3]) Die mechanische Naturansicht ist, wie er glaubt, innerhalb ihres Gebietes vollkommen berechtigt, aber die Gesetze der mechanischen Bewegung selbst, die allgemeinsten Naturgesetze, lassen sich nur begreifen, wenn das Wesen der Dinge und der letzte Grund aller Bewegung in der Kraft, nicht im Stoffe, gesucht wird. Das Reich der wirkenden und das

1) O. P. 485, 19. 568, 207. 732. 767, 35. 777, 113 f. ebd. Nr. 118 ff.

2) Der Hypothesis physica nova (Theoria motus concreti) v. J. 1671 bei Dutens II, b, 3 ff. vgl. das Schreiben an Joh. Friedrich aus demselben Jahr bei Klopp III, 3, 242 f.

3) Vgl. O. P. 108. 767. Opp. ed. Dut. III, 213 ff. 228 f. 400 f.

der Endursachen decken sich vollständig: jedes reicht für sich allein aus, um alles Einzelne zu erklären; aber wenn das Ganze erklärt werden soll, müssen wir von den Naturgesetzen auf den Weltzweck, von dem Mechanismus auf die Teleologie zurückgehen.[1])

Näher sind es zwei durchgreifende Gesetze, welche Leibniz durch seine dynamische Auffassung der Natur gewonnen und in dieser grundsätzlichen Fassung zuerst in die Naturwissenschaft eingeführt hat: das Gesetz der Stetigkeit und das Gesetz der Erhaltung der Kraft. Denkt man sich unter den Körpern mit Descartes, Gassendi und Hobbes bloße Massen, welche ihrer Natur nach gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig sind, so bedürfen dieselben eines äußeren Anstoßes, um in Bewegung gesetzt, oder andererseits in ihrer Bewegung aufgehalten oder von der Richtung, die sie einmal haben, abgelenkt zu werden. Man muß daher jede Veränderung in der Bewegung der Körper auf einen neuen von außenher kommenden Anstoß zurückführen; und wenn diese Veränderung nicht blos darin besteht, daß eine Bewegung oder Bewegungsrichtung von einem Körper auf einen anderen übertragen wird, wenn vielmehr durch dieselbe die Gesammtsumme der in der Welt vorhandenen Bewegung vermindert oder vermehrt wird, so könnte sie nur aus der Einwirkung einer Macht, welche außer der gesammten Körperwelt steht, nur aus einem Eingreifen Gottes in den Weltlauf, hergeleitet werden. Man müßte mithin auf jenem Standpunkt entweder eine fortwährende Unterbrechung des Naturzusammenhangs durch die göttliche Ursächlichkeit annehmen, oder man muß, um dieß zu vermeiden, mit Descartes behaupten, daß die Summe der Ruhe und der Bewegung in der Welt sich unveränderlich gleichbleibe. Leibniz kann sich weder zu der einen noch zu der andern von diesen Annahmen entschließen, und sein System gewährt ihm die Mittel, sich beiden zu entziehen. Einerseits ist er überzeugt, daß die Natur nie einen

1) O. P. 430. 702. 711, 79. 712, 87. und was S. 123, 4 angeführt ist.

Sprung mache, daß alles, was geschieht, in dem bisherigen Geschehen vollständig vorbereitet sei, jede Veränderung sich allmählich, durch unendlich viele Zwischenglieder und in unendlich kleinen Abstufungen vollziehe; und er betrachtet dieses „Gesetz der Continuität", dessen Entdeckung er ausdrücklich sich selbst zuschreibt, als eines der wichtigsten und allgemeinsten Naturgesetze.[1]) Andererseits aber weiß er sich diese Stetigkeit des Naturlaufs, durch welche das nachbessernde Eingreifen einer außerweltlichen Ursache in denselben entbehrlich gemacht wird, nicht mit Descartes daraus zu erklären, daß die Gesammtsumme der in der Welt vorhandenen aktuellen Bewegung sich weder vermehre noch vermindere. Diese Annahme ist, wie er nachweist, mit den unläugbarsten Thatsachen und den durch sie bestätigten mechanischen Gesetzen unvereinbar. Als unveränderlich darf vielmehr nur die Gesammtsumme der bewegenden Kräfte betrachtet werden. Wenn nämlich die in der Welt vorhandenen Kräfte, — die an sich freilich nie unwirksam sind, und auch in den Körpern, selbst bei anscheinender Ruhe, doch immer noch wenigstens ein Kleinstes von Bewegung hervorbringen[2]), — sich in einem zweifachen Zustand befinden können, demjenigen, in dem ihre Thätigkeit wenigstens annähernd gehemmt und auf ein bloßes Streben beschränkt ist, ohne eine wirkliche und bemerkbare Bewegung zu erzeugen, und demjenigen, in dem sie sich in wirklichen Bewegungen äußert, und wenn demnach Leibniz zwischen todter und lebendiger Kraft unterscheidet, so muß, wie er glaubt, die Größe der in der Welt vorhandenen lebendigen Kräfte sich immer gleich bleiben. Oder wie er dieß näher ausführt: es erhält sich in der Welt die gleiche Quantität der absoluten Kraft, oder der Aktion, der respektiven Kraft, oder der Reaktion zwischen den einzelnen Theilen der Körper, und der direktiven, nach außen wirkenden, Kraft der

1) O. P. 115. 189. 193. 392. 605, 348. 724 vgl. 104 f.
2) Man s. hierüber O. P. 122. 157, 9. 196 f. 223.

Körper, es erhält sich daher auch, wenn wir die entgegengesetzten Bewegungen gegen einander ausgleichen, die gleiche Quantität des Fortschritts nach einer bestimmten Richtung. Dieß ist das Princip der **Erhaltung der Kraft**, durch welches Leibniz der Naturwissenschaft unserer Tage vorangieng. Fragt man aber, wie die Größe der thätigen Kraft sich gleich bleiben könne, wenn die Größe der Bewegung sich verändert, so antwortet unser Philosoph: diese beiden stehen nicht, wie Descartes geglaubt hatte, immer in dem gleichen Verhältniß; die Größe der Bewegung verhalte sich wie das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit, die Größe der lebendigen Kraft wie das Produkt der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit.[1]) Zugleich unterläßt er aber auch nicht, darauf aufmerksam zu machen, daß die Kraft, welche beim Zusammenstoß nicht elastischer Körper scheinbar verloren geht, sich vielmehr nur an die kleinen Theile derselben zerstreue, welche in Folge des Zusammenstoßes in Bewegung gerathen. (O. P. 775, 99.) Von der jetzigen Theorie über die Erhaltung der Kraft unterscheidet sich aber allerdings die seinige nicht allein dadurch, daß er noch nicht die Mittel besaß, um seinen Gedanken an den konkreten Naturerscheinungen genauer nachzuweisen[2]), sondern auch durch die Bestimmung, daß es nicht die Gesammtgröße der lebendigen **und** der Spannkräfte, sondern die der ersteren für sich sein soll, welche sich unverändert erhält; und in Folge davon droht er

1) Die Belege zu der obigen Darstellung finden sich Opp. ed. Dut. III, 315 ff. 180 f. 194 f. 232 f. 253 f. O. P. 108. 132. 136. 155. 191. f. 430. 437. 604. 702. 716, 11. 723. 775, 99. Ueber die Frage nach dem richtigen Maßstab für die Größe der Kraft, welche die Philosophie und die Physik seit Leibniz so lebhaft beschäftigt hat, vgl. m. **Feuerbach**, Leibniz 79 f., **Fischer**, Gesch. d. n. Phil. II, 407 f. III, a, 132 f., und von Aelteren: **Wolff**, Cosmologia gen. § 481 f., **Kant**, Gedanken von der Schätzung der lebendigen Kräfte.

2) Von der mechanischen Wärmetheorie findet sich bei ihm, auch abgesehen von der Jugendschrift: Theoria motus concreti (bei Dutens II. b, 16), noch keine Spur.

immer wieder in die cartesianische Behauptung über die Erhaltung der Größe der Bewegung zurückzufallen. Aber doch läßt sich die Bedeutung seiner Untersuchungen über diesen Gegenstand nicht verkennen. Er selbst will nun weder das eben besprochene Gesetz, noch das der Continuität, als unbedingt nothwendig betrachtet wissen; er behauptet vielmehr (Theod. § 345 ff.), sie lassen sich nicht mit voller mathematischer Strenge demonstriren, und gebraucht sie als Beweise für den Satz [1]), daß die Gesetze der Bewegung, also die Naturgesetze überhaupt, auf einer positiven göttlichen Anordnung beruhen und durch Zweckmäßigkeitsgründe bedingt seien. Indessen lassen sich beide nicht allein ganz allgemein aus dem logischen Gesetz des zureichenden Grundes und dem metaphysischen der Causalität ableiten, und auch Leibniz erklärt den Satz von der Erhaltung der Kraft a. a. O. für gleichbedeutend mit dem Satze, daß die Wirkung der Ursache an Kraft gleich sei, sondern beide sind auch noch ganz besonders durch die Voraussetzungen der Monadenlehre gefordert. Denn wenn die Substanz der Körper anerkanntermaßen weder vermindert noch vermehrt werden kann, da man ja sonst ein absolutes Entstehen oder Vergehen annehmen müßte, diese ihre Substanz aber nicht in der Masse, sondern in den wirkenden Kräften besteht, so folgt unmittelbar, daß die Summe der Kräfte in der Welt sich unveränderlich gleichbleibt; und wenn jedes reale Wesen in einer beständigen Veränderung seiner Zustände begriffen ist, so folgt, daß jede Veränderung allmählich eintritt, jedes spätere mit dem früheren durch stetige Uebergänge verknüpft, und auch das entgegengesetzteste durch jene unendlich vielen und unmerklich kleinen Zwischenglieder vermittelt ist, welche es erlauben, die scheinbar festen qualitativen Unterschiede auf fließende und blos graduelle zurückzuführen, die Ruhe z. B. als eine unendlich kleine Bewegung, die Gleichheit als eine unendlich kleine Ungleichheit zu behandeln (Theod. 348). Wie

1) Ueber den auch O. P. 477.

der Begriff der stetigen Veränderung und der unendlich kleinen Unterschiede auch mit Leibniz' Erfindung der Differentialrechnung zusammenhängt, kann hier nur angedeutet werden.

5. Die lebenden Wesen, der Mensch.

Betrachtet nun der Philosoph die uns umgebende Welt von dem Standpunkt aus, welcher im vorstehenden dargelegt ist, so muß sich ihm nothwendig eine Ansicht von ihr ergeben, welche sowohl von der gewöhnlichen Vorstellungsweise als von den Annahmen der Zeitphilosophie weit abweicht. Jene theilt die Natur in die unorganische und die organische, das Reich der leblosen und das der lebenden Wesen; diese gieng darauf aus, überall nur mechanische Bewegung zu sehen, und ein Descartes hatte selbst die Thiere für seelenlose Maschinen erklärt. Für Leibniz dagegen giebt es gar nichts lebloses und unorganisches in der Welt, selbst die scheinbar todten Stoffe sind, wie wir gesehen haben, ihm zufolge bis in ihre kleinsten Theile hinaus organisirt, eine Welt von lebenden Wesen: der Gegensatz des Organischen und Unorganischen hebt sich ihm in den Unterschied vollkommener und minder vollkommener Organismen, der Gegensatz des Lebendigen und Leblosen in den Unterschied einer höheren und niedrigeren seelischen Entwicklung auf. Wo überhaupt ein Monadenaggregat oder ein Körper ist, da ist auch eine Centralmonas oder eine Seele, durch die jenes Aggregat nach den Gesetzen der prästabilirten Harmonie zusammengehalten wird. Der Leib ist eine Maschine, ein Automat, welcher durch sich selbst, und ohne jeden unmittelbaren Einfluß der Seele, alle die Bewegungen ausführt, die durch seine ideale Beziehung zu der Seele, deren Leib er ist, gefordert werden; und es gilt dieß von den höchsten Organismen wie von den niedrigsten, von dem menschlichen Leibe, wie von jedem andern; der Unterschied ist nur der des einfacheren und zusammengesetzteren,

des mehr oder weniger kunstvollen.[1]) Die Seele ihrerseits ist ein einfaches Wesen; diese Einfachheit schließt aber eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen so wenig aus, daß vielmehr jede Seele, als ein Spiegel des Universums, unendlich viele Vorstellungen in sich trägt; von diesen bleiben indessen die meisten dunkel oder verworren, und zu größerer Deutlichkeit kommen nur diejenigen, welche das ausdrücken, was in ihrem Körper vorgeht.[2]) Die Verbindung der Seele mit ihrem Leibe besteht ausschließlich in ihrer prästabilirten Harmonie; ohne jede unmittelbare Einwirkung derselben auf einander stimmen die Vorgänge in beiden bis auf's einzelste hinaus vollkommen überein, und dieß gilt gleichfalls von der Seele und dem Leibe des Menschen, wie von allen andern.[3]) Auch dieses Verhältniß ist aber, wie alles in der Welt, in einer unablässigen Veränderung begriffen: wie die inneren Zustände einer Monade sich ändern, ändert sich auch ihre Beziehung zu andern Monaden; sie tritt aus dem Complex, welchem sie bisher angehört hatte, aus und in einen neuen ein, sie wird durch eine höhere Entwicklung ihres Vorstellens befähigt, den Mittelpunkt für andere zu bilden, sich aus einer dienenden zu einer beherrschenden zu erheben, oder sie sinkt umgekehrt durch die Verdunklung ihrer Vorstellungen von der Stufe, welche sie bisher einnahm, auf eine tiefere herab, und wird aus einer beherrschenden zu einer dienenden, aus einer Seele zum Theil eines Leibes. Jeder Organismus unterliegt daher einem beständigen Zu- und Abfluß seiner Theile; er scheint wohl als einer und derselbe sich zu erhalten, in der That aber gleicht er dem Schiffe des Theseus, welches die Athener mittelst fortwährender Ausbesserungen Jahrhunderte lang bewahrten, und welches immer noch für das Schiff

1) O. P. 183 f. 459. 710, 64. 714, 3. 774, 92. 777, 115 f. 124.

2) Vgl. S. 107. 112 ff. und O. P. 153. 710, 62. 225 f.

3) Man vgl. hierüber S. 115 ff., und was im besondern die Verbindung der menschlichen Seele mit ihrem Leibe betrifft, auch noch O. P. 183 f. 233 unt. 253. 433 f. 458. 494. 520, 63. 606 f. 711, 78. 773, 92.

des Theseus galt, während seine ursprünglichen Bestandtheile längst alle durch neue ersetzt waren: nicht sein Stoff, nur seine Form bleibt dieselbe. Eine ähnliche Veränderung vollzieht sich in der Seele: sie befindet sich im Zustand einer beständigen Evolution oder Involution, eines Fortschreitens zu deutlicheren oder eines Zurücksinkens in verworrenere Vorstellungen; und diesem entsprechend muß auch ihr Verhältniß zu andern Monaden und daher ihre Leiblichkeit sich verändern; kraft der allgemeinen Weltharmonie muß sie jederzeit den ihrer eigenen Beschaffenheit entsprechenden Leib erhalten, sie muß bald einen unvollkommeneren Organismus mit einem vollkommeneren, bald einen vollkommeneren mit einem unvollkommeneren vertauschen. Wenn eine Seele ihren bisherigen Leib verläßt, nennt man dieß Tod, wenn sie in einen neuen Leib eintritt, Erzeugung. In Wahrheit sind beide Vorgänge Ein und dasselbe: ein Wechsel ihres Wohnsitzes, ihrer äußeren Gestalt. Nur darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Seele aus ihrem früheren Körper auf einmal ganz auszöge und in einen fertigen neuen einwanderte. Auch hier gilt vielmehr das Gesetz der Stetigkeit, der Entwicklung. Wenn die Seele einen neuen Leib erhält, so ist dieß nicht eine Metempsychose, sondern eine Metamorphose, eine Evolution, eine sich allmählich vollziehende Umwandlung, wie die der Raupe in den Schmetterling. Der Austritt aus ihrem bisherigen Körper ist nicht der Uebergang in ein körperloses Leben, sondern ein Zurückgehen aus dem großen in das kleine, eine Zurückziehung aus ihrem weiteren Leibe in den engeren, eine Involution. Da kein endlicher Geist ohne einen Leib sein kann, so muß jede Seele ohne Ausnahme immer mit irgend einer Leiblichkeit umkleidet sein, wenn auch nicht immer mit derselben, und wie viele Gewänder sie auch ablegen mag, immer wird ihr noch eines übrig bleiben, welches den Kern für die Bildung eines neuen Organismus abgeben kann. Einen empirischen Beweis für diese Annahme glaubte Leibniz in den Samenthierchen zu

finden, welche eben damals durch Leuwenhoek entdeckt waren; er vermuthete nämlich in denselben die noch unvollkommenen Anfänge der später sich entwickelnden höheren Organismen, die körperliche Umhüllung, die jede Seele bei der Bildung eines neuen Leibes aus dem alten mit herübernimmt.[1])

Das vorstehende gilt von allen Seelen überhaupt und dem Verhältniß derselben zu ihren Leibern. Dieß schließt jedoch, wie Leibniz glaubt, eine wesentliche Verschiedenheit in ihrer Natur und ihrem Schicksal nicht aus. Allen Monaden kommt Vorstellung und Trieb zu, und sie bewirken deßhalb Leben in den organischen Körpern, deren Mittelpunkt sie bilden; aber so lange sich ihr Vorstellen nicht zur Empfindung entwickelt, sind sie „nackte Monaden", bloße Lebensprincipien, sie befinden sich im Zustand einer immerwährenden Betäubung, in einer Art Schlummer; sie selbst können daher, strenggenommen, noch nicht Seelen, sondern nur Analoga von Seelen, die zusammengesetzten Wesen, denen sie inwohnen, können noch nicht Thiere, sondern nur überhaupt lebende Wesen (simple vivans) genannt werden. Solche Wesen sind z. B. die Pflanzen. Hat dagegen eine Monade Organe, durch deren Vermittlung die Eindrücke, die sie erhält, und daher auch die ihnen entsprechenden Vorstellungen, die Deutlichkeit von Empfindungen erlangen und sich eine Zeit lang in der Erinnerung erhalten, so nennen wir sie eine Seele im engeren Sinn und das entsprechende lebende Wesen ein Thier. Erhebt sich endlich eine Seele zur Vernunft, so ist sie nicht blos Seele, sondern auch

1) O. P. 125, 6 f. 161. 179 f. 181. 199. 205. 278 f. 323. 431. 436. 456. 464. 466. 527, 90 f. 678. 710, 70 ff. 719. 721. 724. 731. Die Annahme, daß alle Körper, auch die der Pflanzen und Mineralien, einen Kern ihrer Substanz haben, welcher sich in einen kleinsten Umfang zusammenziehen könne und bei der Zerstörung des Körpers unversehrt bleibe, — diese zunächst von der theosophischen Chemie entlehnte Vorstellung gebraucht Leibniz schon 1671 (bei Klopp III, 1, 247) zur Erklärung und Vertheidigung des Auferstehungsglaubens.

Geist. In diese Gattung gehören die Seelen der Menschen und der über dem Menschen stehenden Wesen; denn auch solche muß man, wie unser Philosoph glaubt, ebensogut, wie die untermenschlichen, annehmen, wenn nicht in der Stufenreihe der Wesen eine Lücke (ein „vacuum formarum") entstehen soll.[1])

Diese Unterschiede sind nun allerdings nicht unveränderlich. Die Thiere kommen bisweilen in den Zustand von bloßen lebenden Wesen und ihre Seelen in den einfacher Monaden, indem ihre Vorstellungen so undeutlich werden, daß die Möglichkeit, sich wieder an sie zu erinnern, verloren geht. Auch der Mensch kann in einen solchen Zustand der Lethargie gerathen, wie im traumlosen Schlaf und in der Ohnmacht; ja es sollen sich alle Menschenseelen vor dem Eintritt in das menschliche Dasein auf der niedrigeren Entwicklungsstufe bloßer Thierseelen befunden haben, und andererseits ist der Tod der Thiere, nach Leibniz, nichts anderes, als das Herabsinken in einen Zustand der Betäubung, aus dem sie aber wieder zu einem höheren Leben erwachen können.[2]) Aber doch glaubt Leibniz zwischen den vernünftigen und den vernunftlosen Geschöpfen nicht blos einen Stufenunterschied, sondern auch einen eingreifenden Artunterschied annehmen zu müssen. Die Thiere haben Sinnesempfindung und Gedächtniß, aber nur der Mensch hat Vernunft; er allein vermag die ewigen und nothwendigen Wahrheiten zu erkennen, auf denen alles Denken beruht; er allein kann daher auch allgemeine Begriffe bilden, Schlußfolgerungen ziehen und die Gründe der Dinge erforschen; ihm allein ist es gegeben, über seine eigene Thätigkeit zu reflek-

1) O. P. 706, 19 ff. 714, 4. 431. 676. 678. 235; vgl. 312. 467, 6. Wegen dieser Stetigkeit in der Abfolge der Wesen stellt L. (in einem Brief, den Pichler, Theol. d. Leibn. I, 250 aus König, Appel au public, mittheilt) die Vermuthung auf, welche die Beobachtung in der Folge bestätigt hat, daß es eine Zwischenstufe zwischen Thieren und Pflanzen gebe.

2) O. P. 715. 235, 14. 464, X.

tiren, sich seiner selbst bewußt zu werden. Die Thiere sind reine Empiriker, ihre Vorstellungen reihen sich nur gedächtnißmäßig aneinander; auch wo sie Schlüsse zu machen scheinen, ist das, was wirklich in ihnen vorgeht, nur ein Akt des Gedächtnisses: sie erwarten, daß die früheren Vorgänge sich wiederholen; nur der Mensch ist im Stande, den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, Gründen und Folgen, einzusehen. Er ist daher nicht blos, wie alle Monaden, ein Spiegel der Welt, sondern auch ein Ebenbild der Gottheit, und deßwegen zu einer eigenthümlichen innigen Gemeinschaft mit Gott bestimmt.[1] Leibniz unterscheidet deßhalb die Menschen auch hinsichtlich ihrer Entstehung und ihres endlichen Schicksals von den Thieren schärfer, als dieß die allgemeinen Voraussetzungen seines Systems eigentlich erlaubten. Die menschlichen Seelen präexistiren, wie er glaubt, von Anfang an in den Samen; aber in den elementaren Organismen der Samenthierchen sind sie noch vernunftlos, nur empfindende oder Thierseelen; erst bei der Erzeugung des Menschen, dem sie anzugehören bestimmt sind, gelangen sie zur Vernünftigkeit; sei es durch eine übernatürliche Wirkung der Gottheit, oder — was Leibniz vorzieht, und was sein System allein zuläßt — deßhalb, weil von Anfang an in ihnen allein die Vernunft und in ihren Leibern allein der menschliche Organismus präformirt ist.[2] Noch größer ist der Unterschied in dem künftigen Schicksal der Menschen- und Thierseelen. Während die letzteren in den Schlummerzustand der tiefer stehenden Monaden zurücksinken, und aus diesem Grunde zwar unzerstörbar, aber strenggenommen nicht unsterblich genannt werden können, ist der Tod für den Menschen höchstens eine kurze Unterbrechung seines Selbstbewußtseins; er bewahrt nach demselben nicht nur seine physische, sondern auch

---

1) O. P. 125, 5. 195. 235, 14. 237. 296. 431. 464 f. 707, 28 f. 712, 83 f. 715, 5.

2) O. P. 462. 467, 5. 527, 91. 618, 397. 659, 81. 711, 82. 720. 725, 2. 731.

seine moralische Identität, seine Persönlichkeit und Erinnerung; und auch die Umbildung seines körperlichen Organismus wird nur dazu dienen, die Vergeltung herbeizuführen, welche durch seine sittliche Bestimmung gefordert ist. Doch läßt sich nicht verkennen, daß es für Leibniz eigenthümliche Schwierigkeiten hat, diesen Vorzug des Menschen vor anderen Wesen zu erweisen. Er sagt wohl, da die Seele ein einfaches, unkörperliches Wesen sei, so sei sie keiner Auflösung fähig; aber das gleiche gilt von jeder Monade; auf diesem Wege ließe sich daher nur jene Unzerstörbarkeit, welche unser Philosoph auch den Thierseelen zuerkennt, aber nicht die Fortdauer der selbstbewußten Persönlichkeit darthun. Nicht anders verhält es sich mit der Bemerkung, daß der Geist, welcher von allen anderen Dingen unabhängig sei, und das Universum in sich darstelle, so dauernd sein müsse, wie dieses. Keine Monade erleidet ja eine Einwirkung von andern, und jede ist ein Spiegel des Weltganzen. Behauptet Leibniz weiter: wie die übrigen Seelen immer Substanz bleiben, so bleibe der Geist immer Person, so erhebt sich hiegegen das Bedenken, daß die Menschenseelen nach seiner eigenen Annahme unbestimmbar lange unpersönlich präexistirt haben sollen; konnten sie aber aus unpersönlichen Wesen zu persönlichen werden, so fragt es sich, ob und warum das umgekehrte unmöglich sein soll. Wird endlich die sittliche Bedeutung des Glaubens an eine jenseitige Vergeltung hervorgehoben, so ist damit die Möglichkeit und Nothwendigkeit derselben noch nicht erwiesen. Dagegen stimmt es, die persönliche Unsterblichkeit einmal angenommen, mit seinen sonstigen Ueberzeugungen auf's beste überein, wenn er dem Menschen auch im Jenseits nicht auf eine Seligkeit, die gar nichts mehr zu wünschen übrig ließe, sondern nur auf einen Fortschritt zu immer neuer Vollkommenheit Aussicht macht.[1])

---

1) Man vgl. zu dem obigen O. P. 47. 126, 8. 128, 16. 161. 199. 203. 278. 281. 372. 465, 15. 466, 5. 712, 88 f. 718, 18.

6. Der Mensch als vorstellendes Wesen, die leibnizische Erkenntnißtheorie.

Aus der vernünftigen Natur des Menschen entspringen die Gesetze seines geistigen Lebens, die Aufgaben, welche seiner wissenschaftlichen und seiner sittlichen Thätigkeit gestellt sind, die Mittel, welche ihm für ihre Lösung zu Gebote stehen, die Wege, auf denen er sie zu verfolgen hat.

Fassen wir nun zunächst die Erkenntnißthätigkeit in's Auge, so wird die erste Frage die sein müssen, wie Leibniz die Entstehung unserer Vorstellungen erklärt. In dieser Beziehung standen sich nun in der Zeit, der er seine philosophische Bildung verdankte, zwei Ansichten gegenüber: die empiristische und die rationalistische. Jene leitete alle unsere Vorstellungen aus der Erfahrung her, diese ließ einen Theil derselben dem Geiste als angeborene Ideen vor aller Erfahrung eingepflanzt sein. Auf solche angeborene Ideen wurden die allgemeinsten Begriffe und Grundsätze, die logischen, mathematischen, metaphysischen, moralischen und religiösen Principien zurückgeführt. Die empiristische Ansicht war von Baco und Hobbes vertreten, in der Annahme angeborener Ideen stimmte die cartesianische Schule mit den Platonikern und den meisten Peripatetikern jener Zeit überein. Eine neue nachhaltige Anregung erhielt diese Untersuchung im Jahr 1689 durch Locke's „Versuch über den menschlichen Verstand", dieses scharfsinnige Werk, in welchem die Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen zum erstenmal gründlich erörtert, die Lehre von den angeborenen Ideen mit überlegenen Gründen bestritten, die empiristische Theorie genauer auseinandergesetzt, und durch alles dieses zu der erkenntnißtheoretischen Entwicklung, deren reifste Frucht Kant's Kritik der reinen Vernunft ist, der Anstoß gegeben wurde. Eben dieses Werk war es auch, welches Leibniz veranlaßte, in seinen „Neuen Versuchen über den menschlichen Verstand" vom Jahr 1704, die aber erst 1765 gedruckt wurden,

mit der Prüfung von Locke's Ansicht eine ausführliche Darstellung seiner eigenen Erkenntnißtheorie zu verbinden. Diese Theorie selbst jedoch hat sich ihm nicht erst im Gegensatz zu Locke gebildet, sie ist vielmehr in allen wesentlichen Zügen in und mit der Monadenlehre gegeben. Da jede Monade ein Spiegel des Universums ist, muß es auch die menschliche Seele sein, und da keine Monade äußere Einwirkungen erfährt, kann auch ihr keine Vorstellung von außen her mitgetheilt werden. Es ist daher nicht blos von jenen allgemeinen, über die Erfahrung hinausgehenden und sie bedingenden Principien, welche auch Leibniz dem Locke'schen Empirismus entgegenhält, sondern von allen unseren Vorstellungen zu sagen, daß ihre Quelle in unserem eigenen Geist liege: der empiristischen Behauptung, daß es keine angeborenen Ideen gebe, daß die Einwirkung des wahrgenommenen Objekts auf das wahrnehmende Subjekt die einzige Quelle der Vorstellungen sei — dieser Behauptung stellt Leibniz im ausgesprochensten Gegensatz die Erklärung entgegen, es gebe keine Einwirkung des Objekts auf das Subjekt, alle Vorstellungen seien uns angeboren. Die Thatsachen, welche der Empirismus für sich anführt, will er darum nicht bestreiten. Er giebt zu, daß die sinnliche Wahrnehmung dem Denken vorangehe, daß wir von nichts einen Begriff haben, wenn uns die entsprechenden Anschauungen fehlen, daß wir keine Gedanken haben, die nicht von irgend einem sinnlichen Bilde begleitet wären. Aber er erklärt diese Thatsachen anders, als sein Gegner. Er sieht in der Wahrnehmung nicht die Quelle, sondern nur die Vorstufe des Denkens, nicht die Ursache, durch die es erzeugt wird, sondern eine Form, die es in seiner Entwicklung annimmt. Der Unterschied zwischen der sinnlichen Vorstellung und dem Denken führt sich ihm zufolge auf den Unterschied des unvollkommeneren und vollkommeneren, des verworrenen und deutlichen Vorstellens zurück: was ich mir deutlich vorstelle, wenn ich es denke, davon giebt mir die sinnliche Anschauung nur ein undeutliches, verworrenes Bild; wenn sie

uns z. B. die Körper, in denen unser Verstand organische Verbindungen einfacher Substanzen erkennt, als unorganische raumerfüllende Masse erscheinen läßt. Nun liegt es aber in der Natur der Sache, es ist durch das Gesetz der Stetigkeit und der Entwicklung gefordert, daß das undeutliche und unvollkommene Vorstellen dem deutlichen und vollkommenen vorangeht. Die Seele muß daher nothwendig das, was sie sich deutlich vorstellen oder denken soll, sich vorher undeutlich vorgestellt oder wahrgenommen haben, die Erfahrung muß der Zeit nach dem Denken vorangehen, und es kann mit der empirischen Schule gesagt werden, es sei nichts im Verstande, was nicht vorher im Sinn war. Nur folgt daraus, wie unser Philosoph glaubt, nicht im geringsten, daß unser Denken auch seinem Wesen nach aus der Wahrnehmung herstammt, daß unser Geist seinen Inhalt ursprünglich von der Erfahrung empfängt, und abgesehen von derselben eine **tabula rasa**, ein unbeschriebenes Blatt, ist. Eine solche **tabula rasa** kann er gar nicht sein, wenn er eine Einzelsubstanz, ein individuell bestimmtes, von allen andern verschiedenes Wesen, sein soll; denn wodurch könnte er sich von ihnen unterscheiden, als durch seine Thätigkeiten, seine Vorstellungen? Die angeborenen Wahrheiten sind uns allerdings nicht als aktuelle, aber sie sind uns als virtuelle Erkenntniß angeboren; wir besitzen, mit anderen Worten, von Hause aus das Vermögen, diese Wahrheiten aus uns selbst zu entwickeln, wir finden sie lediglich dadurch, daß wir uns dessen bewußt werden, was unser Geist noch vor aller Erfahrung, wenn auch zuerst nur unbewußt, in sich trägt. Wenn daher jener Grundsatz des Empirismus auch wahr ist, so ist er doch nur die halbe Wahrheit; um unbedingt richtig zu werden, bedarf er eines Zusatzes: „nichts ist im Verstand, was nicht im Sinn war, außer der Verstand selbst." Die letzte Quelle unserer Vorstellungen liegt ausschließlich in uns selbst; die Erfahrung ist nur ein Durchgangspunkt unserer eigenen inneren Entwicklung, die Wahrnehmung nur die Hülle, unter welcher der

Gedanke sich selbst erscheint, ehe er zur Deutlichkeit herangereift ist, die Verpuppung, in die er sich für einige Zeit einspinnt, um sich alsbald, wenn ihm die Flügel gewachsen sind, wieder aus ihr zu befreien.[1])

Wiewohl aber alle unsere Vorstellungen aus uns selbst stammen und insofern ihrem Ursprung nach als apriorisch zu bezeichnen wären, unterscheidet doch Leibniz eine zweifache Art der Ueberzeugung: durch Vernunft und durch Erfahrung, und dem entsprechend zwei Klassen von Wahrheiten: nothwendige und zufällige. Diese Unterscheidung ist von ihm allerdings nicht zuerst aufgebracht worden: sie geht bis auf Aristoteles zurück, und war der damaligen Logik geläufig; auch bei Leibniz findet sie sich (O. P. 43) lange vor der Ausbildung seines eigenthümlichen Systems. Aber theils hat sie für ihn, und namentlich, wie wir finden werden, für seine Theologie, eine besondere Bedeutung, theils ist es auch von Interesse, zu sehen, wie er sie mit seinen anderweitigen Annahmen verbindet. Dieß geschieht nun auf doppelte Art. Einerseits setzt er die Erfahrung der Erkenntniß des Einzelnen oder der sinnlichen Wahrnehmung gleich, die Vernunfterkenntniß der des Allgemeinen, wenn er ausführt: die Erfahrung oder die Induktion unterrichte uns immer nur über eine größere oder geringere Zahl einzelner Fälle; diese reichen aber nie aus, um die ausnahmslose Nothwendigkeit einer allgemeinen Wahrheit festzustellen: die nothwendigen Wahrheiten, welche sich nicht allein in der reinen Mathematik, sondern auch in der Logik, der Metaphysik, der Moral in Menge finden, lassen sich nicht aus Beispielen, und mithin nicht durch das Zeugniß der Sinne, sondern nur aus angeborenen Principien erweisen; aber auch von der Wahrheit unserer Sinnesempfindungen und der Realität der sinnlichen Dinge können wir uns nur dadurch überzeugen, daß wir die Erscheinungen nach

1) O. P. 204 ff. 222 ff. 127, 14. 137. 153. 180. 195 f. 353.

Maßgabe der ewigen Vernunftwahrheiten beurtheilen[1]). Andererseits aber sucht er den Grund für jene Unterscheidung in der Natur der Gegenstände, auf welche die beiderlei Wahrheiten sich beziehen. Die mathematischen, logischen, metaphysischen, moralischen Grundsätze tragen, wie unser Philosoph glaubt, den Beweis ihrer Wahrheit in sich selbst, die Gesetze, welche sie ausdrücken, sind unbedingt nothwendig, die Läugnung derselben würde einen Widerspruch in sich schließen. Diese Grundsätze sind daher nothwendige und ewige Wahrheiten, ihr Gegentheil ist unmöglich, und denselben Charakter hat alles, was sich aus ihnen durch wissenschaftliche Beweisführung ableiten läßt. Weil aber das Prädikat in ihnen nur aussagt, was im Begriff des Subjekts schon enthalten ist (weil sie m. a. W. analytische Sätze sind), so sind sie alle, wie Leibniz bemerkt, im Grunde hypothetischer Natur: sie gelten uneingeschränkt von allen den Dingen, auf welche sie sich beziehen, wenn es solche Dinge giebt (der Satz z. B., daß ein Dreieck drei Winkel habe, gilt von jedem Dreieck, wenn überhaupt Dreiecke existiren); ob es aber welche giebt, läßt sich aus den reinen Vernunftwahrheiten als solchen nicht entscheiden. Alle diese Wahrheiten gehen nur auf das Mögliche; sie bestimmen, welche Prädikate mit gewissen Subjekten sich vertragen oder durch die Natur derselben gefordert sind; aber sie enthalten keine Bestimmung über das Wirkliche als solches, und sie können keine enthalten, weil das Dasein eines Dinges nicht blos von seinem eigenen Begriff, sondern zugleich von seinem Verhältniß zu allen anderen Dingen abhängt. Es ist möglich, wenn sein Begriff keinen Widerspruch enthält; aber wirklich wird es nur dann, wenn ein zureichender Grund dafür vorhanden ist; und dieser Grund kann nur darin liegen, daß es in der Gesammtheit aller Wesen eine bestimmte Stelle ausfüllt, daß sein Dasein durch den Zusammenhang des Weltganzen, den göttlichen Weltplan, gefordert ist. Wie es sich

1) O. P. 195. 209. 70 und unten S. 143.

aber hiemit verhält, dieß vermag nur ein solcher Geist zu beurtheilen, dem alle Dinge und alle ihre Beziehungen mit vollkommener Deutlichkeit vor Augen liegen, dem der Weltplan und seine Gründe, die wirkliche Welt und alle möglichen Welten, vollständig bekannt sind. Gott allein besitzt daher eine apriorische Kenntniß der zufälligen, oder wie Leibniz sie auch nennt, der thatsächlichen Wahrheiten; wir Menschen sind nicht blos für die Erkenntniß der Thatsachen, sondern auch für die Erkenntniß ihrer Gesetze, an die Erfahrung gewiesen, aus der wir aber freilich keine Schlüsse ziehen und keine allgemeinen Bestimmungen ableiten könnten, wenn wir nicht dabei von gewissen uns angeborenen Principien geleitet würden.[1]) Fragt man aber, wodurch sich in einem System, das alle unsere Vorstellungen sich aus unserem eigenen Innern entwickeln läßt, das erfahrungsmäßige Erkennen von der Vernunfterkenntniß unterscheiden könne, so wäre darauf in Leibniz' Sinn zu antworten: die Quelle unserer Vorstellungen liege zwar in dem einen wie in dem andern Fall in uns selbst, aber beim vernünftigen Erkennen liege sie in unserem eigenen Geiste rein als solchem, beim erfahrungsmäßigen in demselben, wiefern er durch seine Beziehung zu anderen Dingen bedingt und bestimmt, ein Spiegel der Außenwelt ist; dort verhalten wir uns daher thätig, hier leidend, dort haben wir deutliche Begriffe, hier verworrene, sinnliche Vorstellungen.[2])

Der ebenbesprochenen Unterscheidung entspricht es nun, wenn Leibniz zwei allgemeine Principien unseres Denkens aufstellt, den Satz des Widerspruchs (oder wie er ihn auch nennt: der Identität) und den Satz des zureichenden (oder bestimmmenden) Grundes. Der erste sagt aus, daß jedes Ding sich selbst gleich ist, daß da-

1) O. P. 83. 195. 338 f. 362. 378 f. 480. 641, 14. 707, 33 f. u. ö. Daß die Naturgesetze nach Leibniz nicht absolut nothwendig sein sollen, ist schon S. 128 gezeigt worden.

2) Vgl. S. 112 f. 121. O. P. 353.

her kein Ding widersprechende Merkmale in sich vereinigen, und kein Satz, der einen Widerspruch enthält, wahr sein kann. Der zweite bestimmt, daß die Wirklichkeit jeder Thatsache und die Wahrheit jedes Satzes einen zureichenden Grund voraussetzt. Der Satz der Identität spricht die Uebereinstimmung jedes Dings mit sich selbst aus, der Satz des Grundes seine Uebereinstimmung mit allen anderen Dingen, mit dem Weltganzen; denn nur in seinem Verhältniß zu diesem liegt nach Leibniz (wie wir auch später noch sehen werden) der Grund, weßhalb von den unzähligen möglichen Dingen und Ereignissen gerade diese und keine andern wirklich geworden sind. Der erstere ist das Princip des rationalen, der zweite das des empirischen Erkennens; denn die Vernunftwahrheiten finden wir dadurch, daß wir den Inhalt unserer fundamentalsten Begriffe analysiren, mit jedem von ihnen diejenigen Prädikate verbinden, die ihnen mit Nothwendigkeit beigelegt werden müssen, weil das Gegentheil ein Widerspruch wäre, und aus den so gewonnenen Urtheilen auf synthetischem Wege, vom Begründenden zum Begründeten fortschreitend, alles weitere ableiten; die zufälligen oder thatsächlichen Wahrheiten dagegen werden wir nur dann verstehen, wenn wir uns der Gründe dessen bewußt werden, was uns als ein Wirkliches in der Erfahrung gegeben ist; und da nun diese Gründe des Wirklichen in dem Weltzweck liegen, so handelt es sich hier darum, die Zwecke zu bestimmen, denen jedes Ding dient, und nun Schritt für Schritt nachzuweisen, welche Mittel für die Erreichung dieser Zwecke nöthig sind, bis die zu erklärende Thatsache gefunden ist. Leibniz nennt dieses letztere Verfahren das analytische, weil das Denken bei demselben von dem zu erreichenden Erfolg zu den ihn bewirkenden Mitteln, vom Bedingten zum Bedingenden fortgeht.[1]) Den Satz des Widerspruchs hatte schon Aristoteles als die allgemeinste und unbezweifelbarste Voraussetzung alles Denkens bezeichnet; den des zureichenden

1) O. P. 707, 31 ff. 83. 515, 44. 641, 14. 716, 7. 416.

Grundes hat erst Leibniz in dieser Bedeutung in die Logik eingeführt, und er kam auf denselben erst nachdem er sich von jener universellen Harmonie überzeugt hatte, derzufolge nur dasjenige wirklich werden kann, was mit der Ordnung des Weltganzen übereinstimmt, durch seine Zwecke und seinen Zusammenhang gefordert ist.[1]) Dieser Satz ist so wenig, wie die leibnizische Erkenntnißtheorie[2]), eine blos logische Bestimmung, welche mit dem übrigen System unseres Philosophen in keinem Zusammenhang steht, sondern er hat sich ihm erst aus dem Ganzen desselben ergeben, er ist ein Folgesatz seiner Metaphysik.

Auch die Frage über die Wahrheit unserer Vorstellungen und die Merkmale, nach denen sie zu beurtheilen ist, läßt sich nur unter Berücksichtigung des ganzen Systems vollständig beantworten. Leibniz unterscheidet zunächst, sowohl unter den Vernunftwahrheiten, als unter den Erfahrungssätzen, die primitiven oder grundlegenden und die derivativen oder abgeleiteten. Die grundlegenden Vernunftwahrheiten bestehen in den identischen (oder wie wir sagen würden: analytischen) Urtheilen, d. h. in denjenigen, deren Prädikat in dem Subjektsbegriff enthalten ist. Die Wahrheit dieser Urtheile bedarf keines Beweises, sie leuchtet uns unmittelbar, durch Intuition, ein. Die grundlegenden Erfahrungswahrheiten sind die Thatsachen der inneren Erfahrung. Auch sie führen eine unmittelbare Gewißheit mit sich, sie werden uns ohne Beweis durch unser Gefühl verbürgt. Dahin gehört die Thatsache unseres Denkens, wie sie Descartes in seinem cogito ergo sum ausspricht, ebenso aber auch jede andere Aussage unseres Bewußtseins. Aus

1) In einer Schrift v. J. 1666, wo L. auch schon die nothwendigen und zufälligen Wahrheiten unterscheidet (O. P. 43), giebt er als Princip der letzteren nur den nichtssagenden Satz: aliquid existit.

2) Von welcher auch Leibniz O. P. 137 ausdrücklich bemerkt, sie gehöre nicht zu den Präliminaruntersuchungen, sondern lasse sich nur von einem höheren Standpunkt aus befriedigend behandeln.

den grundlegenden Vernunftwahrheiten gewinnt man die abgeleiteten durch Demonstration, nach dem Satz der Identität, indem man nachweist, daß sie in jenen enthalten sind. Verwickelter ist die Frage hinsichtlich der abgeleiteten Erfahrungswahrheiten. Unmittelbar gewiß sind uns nur unsere innern Erfahrungen; d. h. es ist uns gewiß, daß wir diese Gedanken, Empfindungen, Wahrnehmungen u. s. f. haben; auf welchem Wege können wir nun aber aus diesen Thatsachen unseres Bewußtseins Aussagen über die Gegenstände der äußeren Erfahrung ableiten, wie uns überzeugen, daß es Dinge außer uns giebt, und daß dieselben so oder so beschaffen sind? Diese Frage ist besonders dringend in einem System, welches jede Einwirkung jener Dinge auf unseren Geist läugnet. Hier kann man sich, wie dieß Leibniz ausdrücklich anerkennt, nicht darauf berufen, daß so lebhafte und unwiderstehliche Eindrücke, wie die Sinnesempfindungen, von Gegenständen außer uns herrühren müssen. Das einzige sichere Kennzeichen der Wahrheit und das einzige Merkmal, an dem wir unsere wirklichen Wahrnehmungen von Träumen und Einbildungen unterscheiden können, wird vielmehr in dem Zusammenhang und der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen gesucht werden müssen. Wie nach dem System der prästabilirten Harmonie von den zahllosen an sich möglichen Dingen nur diejenigen wirklich werden können, welche durch den Zusammenhang des Weltganzen gefordert sind, so unterscheiden auch wir das Wirkliche von dem Unwirklichen eben daran, daß sich jenes in das Ganze unserer Weltvorstellung harmonisch einfügt, dieses nicht. Selbst dieses Merkmal gewährt aber immer nur eine, wenn auch noch so hohe, Wahrscheinlichkeit, eine moralische Gewißheit; absolut sicher sind wir nur der Ueberzeugungen, welche sich entweder auf Intuition, oder auf strenge logische Demonstration stützen [1]).

Daß Leibniz die Erfahrung trotzdem nicht gering achtet,

1) O. P. 338 ff. 373. 307. 344. 353. 378. 443 f. 637.

braucht nach allem früheren (S. 92 u. d.) nicht erst bemerkt zu werden. Seine Erkenntnißtheorie ist rationalistisch, sofern sie die Quelle unserer Vorstellungen in unserem eigenen Geist sucht, und die Wahrheit derselben in letzter Beziehung von ihrer Uebereinstimmung mit den allgemeinen Vernunftbegriffen abhängig macht; sofern ihr die Erfahrung, mit Einem Wort, nur eine unvollkommene Vorstufe des vernunftmäßigen Erkennens, nur ein Durchgangspunkt in der Entwicklung des denkenden Geistes ist. Aber sie ist es nicht im Sinn einer die empirische Erforschung des einzelnen verachtenden, über die Thatsachen hochmüthig hinwegsehenden Spekulation. Die Erfahrung gilt ihm für eine bloße Vorstufe des begrifflichen und demonstrativen Wissens, aber für seine unerläßliche Vorstufe; es ist ihm vollkommen ernst mit dem Satze, daß nichts im Verstand sei, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen wäre, weil eben jeder endliche Geist, seiner Ueberzeugung nach, in fortwährender Entwicklung, und jede Entwicklung ein Fortgang von verworrenen Vorstellungen zu deutlichen, von der Anschauung zum Begriff ist. Aus dem gleichen Gesichtspunkt erklärt der Philosoph auch den Eindruck des Schönen, und selbst dessen, was blos sinnlich angenehm ist. Dieser Eindruck, bemerkt er (O. P. 671. 717, 17), beruhe auf der Ordnung und Regelmäßigkeit im Wechsel der sinnlichen Empfindungen; es finde hier ein unbewußtes Zählen, die dunkle Empfindung einer Vollkommenheit statt, über deren eigentliche Natur man sich allerdings keine Rechenschaft gebe. Er sagt dieß zunächst aus Anlaß der Musik; aber er dehnt es ausdrücklich auch auf das aus, was dem Auge und den übrigen Sinnen gefällt, so daß demnach das sinnliche Vergnügen überhaupt „auf die verworrene Erkenntniß eines intellektuellen Vergnügens zurückzuführen ist." Eben diesen Gedanken hat in der Folge Baumgarten der Theorie zu Grunde gelegt, an welche sodann die neuere Entwicklung der deutschen Aesthetik durch Kant angeknüpft hat.

7. Der Mensch als handelndes Wesen, die Ethik.

Aus unserem Vorstellen geht unser Wollen und Handeln als naturnothwendige Folge desselben hervor; wie ja in jeder Monade mit ihren Vorstellungen sich ein Streben verbindet, dessen Charakter dem ihrigen entspricht. Unser Wille unterliegt daher derselben allgemeinen Vorherbestimmung, von der alle Vorgänge, in jeder einzelnen Monade wie in dem Weltganzen, beherrscht werden. Die Vorstellung, als ob sich unser Wille gegen die verschiedenen uns möglichen Handlungen gleichgültig verhielte, als ob wir statt dessen, was wir wirklich wollen und thun, ebensogut ein anderes wollen und thun könnten — diese Vorstellung findet Leibniz durchaus unhaltbar. Wir sind, wie er ausführt, in unserem Wollen niemals wirklich indifferent, und werden auch nie von gleich starken Antrieben nach entgegengesetzten Seiten gezogen; wenn wir uns unserer Beweggründe oft nicht bewußt sind, kann man daraus nicht schließen, daß wir gar keine Beweggründe haben, sondern nur, daß sie in zu schwachen und verworrenen Vorstellungen bestehen, um von uns bemerkt zu werden. Ohne Bestimmungsgründe zu handeln, ist ganz unmöglich, wenn das Gesetz des zureichenden Grundes noch Geltung haben soll; aber die Erfahrung zeigt ja auch, daß ein solches Handeln nicht vorkommt, daß der Mensch immer das wählt, was er in dem Augenblick seiner Wahl für gut hält, sich immer für die Seite entscheidet, nach welcher seine überwiegende Neigung ihn hinzieht. Unsere Willensakte sind daher nichts anderes, als das natürliche Erzeugniß unserer Individualität und ihrer Entwicklung, so wie diese mit Rücksicht auf den ganzen Weltzusammenhang von Hause aus angelegt ist, eine Folge, welche unter den gegebenen Bedingungen unfehlbar eintreten mußte; die menschliche Seele ist (wie sie schon Spinoza[1]) genannt hatte) „eine Art von geistigem Automat",

1) De intellectus emendatione S. 384. P.

ihre Thätigkeiten spielen sich mit unwandelbarer Sicherheit ab, wie sie seit dem ersten Moment ihres Daseins präformirt sind. Wenn Leibniz dennoch seine Ansicht über den menschlichen Willen von dem Determinismus eines Hobbes und Spinoza unterschieden wissen will, so hat er dazu allerdings einen sachlichen Grund; denn es macht immerhin einen erheblichen Unterschied, ob wir in unserem Wollen der Nothwendigkeit unserer eigenen, individuellen Natur oder einem uns von außenher, durch den Naturmechanismus, aufgedrungenen Zwang folgen. Verwahrt er sich aber auch gegen die Behauptung, daß unser Wollen und Handeln von ihm für nothwendig erklärt werde, so ist dieß ein bloßer Wortstreit. Es soll nicht nothwendig sein, weil nothwendig im strengen Sinn nur das sei, dessen Gegentheil einen Widerspruch in sich schließen würde, bei unserem Handeln dagegen in jedem gegebenen Falle an sich verschiedene Entscheidungen möglich wären, und die wirkliche Entscheidung nur durch eine Wahl zwischen diesen verschiedenen Möglichkeiten zu Stande komme. Da aber die Wahl zwischen jenen an sich möglichen Willensrichtungen unter den Bedingungen eines gegebenen Falls nach Leibniz doch immer nur so ausfallen kann, wie sie wirklich ausfällt, so ist in der Wirklichkeit in diesem bestimmten Fall auch nur dieses Wollen möglich, und wenn gesagt wird, unser Wille sei zwar immer determinirt, aber er sei keiner Nothwendigkeit unterworfen, die Gründe, durch die er bestimmt wird, nöthigen ihn nicht, sondern sie erzeugen in ihm nur die Neigung, so oder so zu handeln, so löst sich diese Unterscheidung, sobald man näher zusieht, in nichts auf.[1])

Diese psychologische Nothwendigkeit unseres Wollens hebt aber die moralische Beurtheilung unserer Handlungen ebensowenig auf, als die psychologische Nothwendigkeit unserer Vorstellungen ihre wissenschaftliche Beurtheilung aufhebt. Wie die letzteren sich zwar

1) Die Belege für die obige Darstellung finden sich O. P. 191. 248. 252 ff. 262. 448. 455. 635. 640 ff. 669. Théod. c. 35 ff. 52 f. 288 ff. 371 u. ö.

immer aus unserer Individualität und unserem inneren Zustand erklären, aber darum doch nicht alle gleich deutlich und wahr sind, so hat auch unser Wille zwar immer seine ausreichenden natürlichen Erklärungsgründe, aber er ist nicht immer gleichsehr auf das Rechte und Gute gerichtet, von der gleichen sittlichen Beschaffenheit. Aus verworrenen Vorstellungen gehen leidenschaftliche Gemüthsbewegungen, aus falschen Vorstellungen gehen falsche Zweckbestimmungen hervor. Wie wir daher zur Leitung unseres Denkens der Logik bedürfen, so bedürfen wir zur Leitung unseres Willens der Ethik.

Die Principien dieser Wissenschaft sind uns nach Leibniz' Ueberzeugung angeboren, mögen sie uns auch zuerst nicht in der Form deutlicher Begriffe zum Bewußtsein kommen, sondern nur als moralischer Instinkt in uns wirken; der Meinung, als ob der sittliche Charakter unserer Handlungen nur von ihrem Verhältniß zu einem positiven Gesetz abhänge, weist er den Widerspruch nach, daß ihr zufolge eine und dieselbe Handlung gut und schlecht zugleich sein könnte.[1]) Der allgemeinste praktische Instinkt ist nun das Verlangen nach Lust oder Freude und die Abneigung gegen den Schmerz. Die Lust besteht in einer merklichen Förderung, der Schmerz in einer merklichen Hemmung. Was Lust bewirkt, nennen wir ein Gut, was Schmerz bewirkt, ein Uebel. Die Lust zu suchen, den Schmerz zu fliehen, nach Gütern zu streben, Uebel zu meiden, ist ein Naturgesetz aller Wesen; bei vernünftigen Wesen wird dieser Naturtrieb zu dem Streben nach dauernder Freude, nach Glückseligkeit, denn die Vernunft belehrt uns, daß eine blos vorübergehende Lust keinen Werth hat, da ihr eine überwiegende Summe von Unlust gegenübersteht. Die Wissenschaft der Glückseligkeit, die Kenntniß der Mittel, welche zu ihr hinführen, ist die Weisheit.

Wo können aber diese Mittel von Leibniz gesucht werden?

---

1) O. P. 213 f. 286.

Was uns fördert, was „unser Wesen erhöht", ist eine Vollkommenheit; die Lust besteht mithin in der Empfindung einer Vollkommenheit, die Glückseligkeit in der Empfindung einer beständigen Vollkommenheit. Die Vollkommenheit eines geistigen Wesens hält aber mit der Deutlichkeit seiner Vorstellungen gleichen Schritt, und dieß um so mehr, da auch der Wille, wie wir eben erst gehört haben, immer auf das geht, was uns gut scheint, und da somit seine Richtung gleichfalls von dem Charakter unseres Vorstellens abhängt. Wenn daher das Streben nach Glückseligkeit der Grundtrieb unserer Natur ist, so ist es nicht minder in den Gesetzen unseres Wesens begründet, daß wir unsere Glückseligkeit in der Aufklärung unseres Verstandes und dem vernunftmäßigen Handeln suchen: unser letzter Zweck ist die Glückseligkeit, aber das einzige geeignete Mittel für diesen Zweck ist die Tugend und Geistesbildung, weil eben die Glückseligkeit selbst gar nichts anderes ist, als die Empfindung unserer geistigen Vollkommenheit.[1])

Die Vervollkommnung unseres Geistes schließt aber die Erweiterung unseres Gesichtskreises und Interesses unmittelbar in sich. Unser Geist ist ja, wie jede Monade, ein Spiegel des Universums, er ist das, was er ist, nur durch seine Beziehung zu allen andern Wesen. Je mehr seine Begriffe sich entwickeln, je deutlicher er sich seiner wahren Natur bewußt wird, um so deutlicher wird er sich auch dieses Zusammenhangs bewußt werden, um so weniger daher seine eigene Vollkommenheit und Glückseligkeit von fremder zu trennen wissen, um so vollständiger alle Andern in sein Selbstbewußtsein aufnehmen und über ihr Glück Freude empfinden. Diese Gesinnung ist die Liebe; denn „Lieben" heißt, nach der stehenden Definition unseres Philosophen: in einer solchen Gemüthsverfassung sein, daß man an dem Glück oder der Vollkommenheit eines Andern sein Vergnügen findet; und eben

1) O. P. 670. 671 f. 119. 214. 246. 261. 269. 792, auch 511, 26 und oben S. 92.

hierin liegt die Antwort auf die Frage, wie eine uneigennützige Liebe möglich sei: sie ist möglich, sofern man das Glück des Geliebten als sein eigenes empfindet, und sich desselben aus diesem Grunde unmittelbar an sich selbst, nicht um eines anderweitigen aus ihm entspringenden Vortheils willen, erfreut.[1])

Aus der Liebe entspringt auch das Recht. Die Gerechtigkeit ist nichts anderes als „die Liebe des Weisen", die von der Weisheit geleitete Liebe, oder wie sie auch definirt wird: „die der Weisheit entsprechende Vollkommenheit in dem Verhalten einer Person zu den Gütern und Uebeln anderer Personen." Die Theorie, welche das Recht auf das äußere Verhalten der Personen gegen einander beschränken will, wird von Leibniz scharf getadelt, und über Pufendorf spricht er bei Gelegenheit, hauptsächlich wegen dieser Beschränkung des Rechtsbegriffs, das unbillige Urtheil aus: er sei kein großer Jurist und gar kein Philosoph. Aber doch sieht auch er sich genöthigt, den Unterschied des strengen, formalen Rechts von der Sittlichkeit anzuerkennen. Das natürliche Recht umfaßt, wie er ausführt, drei Stufen der sittlichen Vollkommenheit: das reine oder strenge Recht, die Billigkeit und die Rechtschaffenheit oder Frömmigkeit (jus strictum, aequitas, probitas s. pietas). Das strenge Recht bezieht sich auf das Gebiet der sogenannten ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa); sein oberster Grundsatz ist die Unterlassung von Rechtsverletzungen, die Erhaltung des Friedens, das neminem laedere. Die Billigkeit, oder wie sie Leibniz auch nennt, die Liebe (im engeren Sinn) fügt dazu die Verpflichtung, allen zu nützen, sie sucht das eigene Glück in dem fremden, sie strebt nach allgemeiner Glückseligkeit. Da man jedoch unmöglich jedem Einzelnen alles Gute zuwenden kann, gestaltet sich dieses Streben näher zu der Forderung, jedem zu geben, was er verdient und was ihm zukommt, suum cuique tribuere. In der Erfüllung dieser Forderung besteht die aus-

1) O. P. 118. 246. 446. 789. 792.

theilende Gerechtigkeit (justitia distributiva). Erhebt sich das sittliche Bewußtsein noch weiter, geht es zu dem Grundsatz fort, in allen Lebensbeziehungen den natürlichen, in der göttlichen Weltordnung begründeten Gesetzen unbedingt zu folgen, dem Grundsatz des honeste vivere, so erhalten wir die universelle Gerechtigkeit oder die Rechtschaffenheit, als die höchste Stufe des sittlichen Lebens. Diese setzt jedoch, wie Leibniz bemerkt, den Glauben an eine Gottheit, eine göttliche Weltregierung und eine jenseitige Vergeltung voraus. Denn so wenig sich auch behaupten läßt, daß ohne den Unsterblichkeitsglauben überhaupt keine Sittlichkeit möglich wäre, so entschieden vielmehr auch in diesem Fall das Glück des Tugendhaften vor den niedrigen Genüssen des sinnlichen Menschen den Vorzug verdienen würde, so giebt es doch, wie er glaubt, Fälle, in denen sich der Grundsatz, daß alles sittlich gute nützlich und alles unsittliche schädlich sei, ohne die Annahme eines moralischen Weltregenten und einer Ausgleichung nach diesem Leben weder theoretisch vollständig begründen, noch praktisch zur Geltung bringen läßt. Indem sich die Rechtschaffenheit auf diese religiösen Ueberzeugungen stützt, wird sie zur Frömmigkeit, das „ehrenhafte" Leben fällt mit dem frommen zusammen.[1])

Alles dieses gilt nun ganz allgemein und ohne Rücksicht auf irgend welche positive Satzungen: das Rechtsgesetz ist das ewige, von Gott geordnete Gesetz der vernünftigen Natur, ein Gesetz, welches wir, wie Leibniz ausdrücklich erklärt, nicht blos aus dem Willen und Belieben der Gottheit, sondern aus dem Verstand Gottes und der von ihm erkannten Nothwendigkeit herzuleiten haben. Neben diesem natürlichen Recht giebt es aber auch ein positives, oder wie es Leibniz nennt, willkührliches Recht, welches bei verschiedenen Völkern verschieden sein kann, und ebenso ein

1) O. P. 118 f. 670. 789. 214. 264. 268. Opp. ed. Dut. IV, c, 213 f. 261. 272. 275 ff.

positives göttliches Gesetz.[1]) Daß dieses positive Recht dem Naturrecht nicht widerstreiten darf, seine eigentliche Bestimmung vielmehr gerade darin besteht, die gegebenen Verhältnisse den Forderungen des natürlichen Rechts entsprechend zu ordnen, versteht sich für unsern Philosophen von selbst; indessen hat er sich über den Ursprung und die Eigenthümlichkeit desselben nicht näher ausgesprochen und die Staatslehre überhaupt nicht eingehender behandelt. Die bürgerliche Gemeinschaft mit ihren blos auf die zeitliche Wohlfahrt abzielenden Einrichtungen hat für ihn weit nicht das gleiche Interesse, wie die „Kirche Gottes", das allgemeine, alle Menschen umfassende und verbindende sittlich-religiöse Gemeinwesen, dessen Absehen die ewige Glückseligkeit ist.[2]) Dagegen hat er allerdings nicht ganz wenige politische Gelegenheitsschriften, hauptsächlich zur Bestreitung der französischen Angriffe und Anmaßungen, verfaßt; und neben seiner deutsch-patriotischen Gesinnung kommt in denselben auch seine Auffassung des Staatslebens zum Ausdruck. Er verlangt, daß sich Deutschland zum Schutz seiner Unabhängigkeit und seines Gebietes fester verbinde, daß es sich durch eine bessere Wehrverfassung sichere, daß die Sonderrechte der Fürsten und Territorien mit den unerläßlichen Rechten der Reichsgewalt in's Gleichgewicht gebracht werden u. s. w. Aber diese Vorschläge und Wünsche beziehen sich zunächst doch nur auf dieses bestimmte Land und die gegebene Lage, und können eine philosophische Untersuchung über die allgemeinen Aufgaben und Bedingungen des Staatslebens nicht ersetzen.[3])

1) Opp. ed. Dut. IV, c, 297 f.

2) Vgl. Leibniz deutsche Schriften von Guhrauer I, 416.

3) Ueber Leibniz' politische Schriften und politischen Standpunkt vgl. m. Hinrichs, Gesch. d. Rechts- u. Staatsprincipien III, 44 ff., K. Fischer, Gesch. d. n. Ph. II, 107 ff. 190 ff. 204 ff; besonders aber Pfleiderer, G. W. Leibniz als Patriot u. s. w. (Lpz. 1870); über seine Staatslehre überhaupt Bluntschli, Gesch. d. allg. Staatsrechts 145 ff.

8. Das Weltganze und die Gottheit.

Schon im bisherigen hat es sich gezeigt, daß das leibnizische System seinen Abschluß nur in einer Betrachtung finden kann, welche alles Wirkliche umfaßt und verknüpft, alles auf seinen letzten Grund und Zweck bezieht, und von diesem Standpunkt aus die Fragen beantwortet, die jede beschränktere Untersuchung offen läßt. Die Monadenlehre zeigt in den einfachen Wesen die Grundbestandtheile alles Seins auf; aber sie kann weder die individuelle Bestimmtheit jeder einzelnen Monade, noch den Zusammenhang aller Monaden anders als durch die Voraussetzung erklären, daß sie alle Ein Ganzes bilden, und jeder von ihnen ihre Natur und Entwicklung von Anfang an nach Maßgabe dessen bestimmt sei, was die Rücksicht auf alle andern und auf das Ganze fordert. Die Monadenlehre führt daher mit innerer Nothwendigkeit zu dem System der prästabilirten Harmonie. Nur aus diesem System weiß Leibniz, wie wir seiner Zeit gehört haben, auch die Gesetze der Bewegung in der Körperwelt und die Verbindung des Körpers mit der Seele zu begreifen; aus ihm ergiebt sich für unser Erkennen jener Grundsatz, welchen er in die Logik eingeführt hat, der Satz des zureichenden Grundes; in ihm findet die Sittlichkeit, welche deßhalb auf ihrer höchsten Stufe zur Frömmigkeit wird, ihre tiefste Begründung, in ihm liegt auch für unsern Philosophen das einzige Mittel, um uns mit den Härten seines Determinismus zu versöhnen. Wir sind nun diesem System in seiner abstrakten, metaphysischen Fassung schon früher (S. 114 ff.) begegnet, indem wir in der prästabilirten Harmonie die unerläßliche Bedingung für den Zusammenhang der Monaden erkannten. Es entsteht jetzt aber auch die weitere Aufgabe, diese Harmonie als thatsächlich vorhanden in der wirklichen Welt nachzuweisen, und den Grund derselben, welcher mit dem Grund aller Dinge nothwendig zusammenfällt, aufzuzeigen. Das letztere leistet Leibniz durch seine Bestim-

mungen über die Gottheit, das erstere durch seine Lehre von der besten Welt.

Der Beweis für das Dasein Gottes ist bekanntlich von den Philosophen und Theologen auf vielerlei Art gefährdet worden. Auch Leibniz bedient sich für denselben verschiedener Wendungen. Er sucht den ontologischen Beweis Descartes' durch die Bemerkung zu ergänzen, daß er zwar nicht unbedingt beweisend sei, wohl aber unter einer bestimmten Bedingung: aus dem Begriff Gottes, als des vollkommensten Wesens, folge allerdings die Nothwendigkeit seiner Existenz, aber doch nur dann, wenn dieser Begriff selbst möglich sei, wenn er ein widerspruchloser Begriff, und mithin jene Definition richtig sei.[1]) Er fügt ihm das kosmologische Argument bei, wenn er ausführt: ohne die Voraussetzung eines nothwendigen Wesens lasse sich kein mögliches Wesen denken, denn alles, was nicht durch sich selbst ist, was also für sich genommen blos möglich ist, setze ein durch sich selbst seiendes, und somit nothwendiges Wesen voraus; und in einer specielleren Wendung: die ewigen und nothwendigen Wahrheiten können nur in dem Verstand eines nothwendigen Wesens gegründet sein, nur an ihm das Subjekt haben, in dem sie existiren.[2]) Der ihm eigenthümlichste Beweis aber, auf den er selbst auch den größten Werth legt, ist doch nur der, welcher von dem Gedanken der vorherbestimmten Harmonie ausgehend, die kosmologische Beweisführung aus der Zufälligkeit der Welt und die teleologische aus ihrer zweckmäßigen Einrichtung verbindet. Es sind uns in der Welt zahllose Dinge und Vorgänge gegeben, die für sich genommen alle auch anders sein könnten; und können wir auch jedes von ihnen aus früheren Dingen und Vorgängen ableiten und insofern als

1) O. P. 78. 80. 138. 177. 374 f. 708, 45 vgl. 110.

2) O. P. 177. 708, 43 f. 719. 148. 380. Die ältere, aristotelische Form des kosmologischen Beweises, welche aus der Natur der Bewegung die Nothwendigkeit eines ersten Bewegenden ableitet, welche aber L. in dieser Form später nicht mehr gebrauchen konnte, findet sich O. P. 7. 45 f.

nothwendig betrachten, so ist doch diese Nothwendigkeit keine unbedingte, metaphysische, sondern nur eine bedingte, physikalische: wenn die Vergangenheit so war, wie sie war, so muß auch die Gegenwart so sein, wie sie ist, wenn alle andern Wesen diese bestimmte Beschaffenheit haben, so muß auch jedes gegebene Wesen so beschaffen sein, wie es thatsächlich beschaffen ist; aber daß der bisherige Weltlauf so sein mußte, daß die Gesammtheit der Wesen so ist und nicht anders, dafür läßt sich in ihnen selbst kein zwingender Grund aufzeigen, und wie weit wir auch in der Reihe der Ursachen zurückgehen mögen, nie werden wir in derselben auf etwas stoßen, was unbedingt, durch sich selbst, und nicht blos bedingterweise, unter der Voraussetzung eines anderen, nothwendig wäre. Wenn wir daher fragen, warum überhaupt etwas existirt, und nicht nichts, warum gerade diese Welt, und nicht eine andere, wo der letzte Grund aller Dinge zu suchen ist, so können wir diese Frage nicht mit der Nachweisung solcher Ursachen beantworten, welche selbst einen Theil der Welt bilden; denn von diesen ist keine eine letzte, unbedingte; sondern wir müssen über die Reihe des Bedingten gänzlich hinausgehen: der letzte Grund alles bedingten und relativ nothwendigen kann nur in einem unbedingt nothwendigen, der letzte Grund der Welt nur in einem außerweltlichen Wesen liegen. Dieses Wesen kann nur Eines sein, denn der Zusammenhang aller Dinge beweist die Einheit ihrer Ursache; es muß ihm ein unendlicher Verstand zukommen, denn nur ein solcher konnte alle möglichen Welten kennen und Eine aus ihnen auswählen; ein unendlicher Wille, oder eine unendliche Güte, denn nur nach dem Gesichtspunkt des Guten kann jene Auswahl getroffen sein; eine unendliche Macht, denn sonst konnte es jenen Willen nicht ausführen. Diese ganze Beweisführung erhält aber, wie Leibniz selbst bemerkt (O. P. 376), ihre volle Sicherheit erst in dem System der vorherbestimmten Harmonie; erst auf seinem Boden verwandelt sich ihre bis dahin blos moralische Gewißheit in eine metaphysische. So lange man

eine gegenseitige Einwirkung der Dinge auf einander zugiebt, kann die gesammte Erscheinungswelt zunächst nur als das Ergebniß aus der Wechselwirkung aller der besondern Wesen betrachtet werden, welche die ursprünglichen Elemente der Welt bilden; und ob neben diesen und dem aus ihnen bestehenden Ganzen noch ein weiteres, außerweltliches Wesen als Welturheber anzunehmen ist, müßte erst untersucht werden. Sind dagegen die Einzelwesen, aus denen die Welt ursprünglich besteht, nur durch eine prästabilirte Harmonie mit einander verbunden, ohne direkt auf einander zu wirken, so liegt am Tage, daß es ein von ihnen allen verschiedenes Wesen geben muß, welches diese unzähligen Wesen von Anfang an auf einander berechnet, jedem von ihnen gleich bei seiner Entstehung diejenige Natur verliehen, und ebendamit die Entwicklung in ihm angelegt hat, welche mit der Natur und Entwicklung aller anderen Wesen am besten übereinstimmte; daß die Welt nur das Werk einer unendlichen Intelligenz, eines die höchsten Zweckbegriffe mit unbeschränkter Macht und Einsicht ausführenden schöpferischen Willens sein kann. „Diese vollkommene Uebereinstimmung so vieler Substanzen, die mit einander in keinem Verkehr stehen, kann (wie Leibniz mit Recht sagt) nur von einer gemeinschaftlichen Ursache herrühren.“ [1]) Wenn daher auch der allgemeine Gedanke des kosmologischen und teleologischen Beweises, daß die Zufälligkeit der Welt auf ein nothwendiges Wesen, die Zweckmäßigkeit derselben auf eine zwecksetzende Intelligenz als ihre Ursache hinweise, lange vor Leibniz ausgesprochen wurde, wenn uns auch bei ihm selbst der Satz, daß Gott die Harmonie der Welt sei, früher begegnet, als der Begriff der Monade [2]), so erhalten doch diese Gedanken erst in seinem späteren ausgebildeten

1) O. P. 128. 376. 430. Das weitere ebenda und S. 147 f. 506, 7. 515, 44. 707, 35 f. 716, 7 f. 773, 87.

2) Schon in einem Schreiben von 1671 (b. Klopp I, 3, 259) sagt er: „in theologia naturali könne er beweisen, daß eine ratio ultima rerum seu harmonia universalis, id est Deus, sein müsse.“

System die bestimmtere Gestalt, nach welcher die Gottheit als überweltliche Intelligenz demselben gerade deßhalb unentbehrlich ist, weil nur durch sie die zahllosen, durch keine unmittelbare Wechselwirkung mit einander verknüpften Monaden in Verbindung gebracht werden können, nur durch sie jener einheitliche, harmonische Zusammenhang alles Seins hergestellt werden kann, der uns als Thatsache gegeben ist, weil nur ein Gott die zahllosen Monaden von Anfang an so schaffen konnte, wie sie sein mußten, damit sie eine Welt, und damit sie diese Welt bilden.

Ebendaher rührt es, daß unter den Eigenschaften Gottes keine andere bei Leibniz so stark hervortritt, wie die der Weisheit. Gott mußte alle die unzähligen Einzelwesen und alle die unzähligen Combinationen und Entwicklungen derselben, nicht blos die wirklich gewordenen, sondern auch die blos möglichen, vollkommen durchschauen, er mußte außer der Welt, die er in's Dasein gerufen hat, auch alle andern denkbaren Welten und alle ihre Theile bis auf's einzelste hinaus kennen und aus ihnen die vollkommenste auswählen, er mußte den ganzen, so unendlich verwickelten und bewunderungswürdigen Weltplan entwerfen. Dieß war die Sache der höchsten Weisheit, des vollkommensten Wissens; mit diesem Wissen war andererseits das vollkommene Wollen und Können für unsern Philosophen unmittelbar gegeben. Die Weisheit ist daher die eigentliche Grundbestimmung des leibnizischen Gottesbegriffs. „Gott stellt sich alles vollständig mit vollkommener Deutlichkeit zugleich vor, das Mögliche und das Wirkliche, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige. Er ist die allgemeine Quelle von allem; die geschaffenen Monaden ahmen ihn nach, so gut sie es vermögen," aber keine von ihnen kann die gleiche Deutlichkeit ihres Vorstellens erreichen, sonst wäre jede Seele eine Gottheit.[1]) Nur die Deutlichkeit ihres Vorstellens ist es ja überhaupt, wodurch die Monaden sich von einander unterscheiden: alle

1) O. P. 187 vgl. 709, 60. 540, 124.

sind ein Spiegel des Universums, alle haben die Vorstellung alles wirklichen und möglichen irgendwie in sich; aber je vollständiger diese Vorstellung zur Deutlichkeit entwickelt ist, um so vollkommener sind sie; wo daher alles absolut deutlich vorgestellt wird, da ist die absolute Vollkommenheit: das vollkommene Wissen ist das unterscheidende Merkmal des höchsten Wesens.

Wie haben wir uns nun unter dieser Voraussetzung die Entstehung der Welt zu denken, und wie muß die Welt beschaffen sein, wenn sie das Werk der höchsten Weisheit ist? Da nach Leibniz nur die ewigen Wahrheiten, nur die allgemeinen logischen, metaphysischen und mathematischen Gesetze unbedingt nothwendig sind, alles thatsächlich vorhandene dagegen und alle seine Gesetze auch anders sein könnten (s. o. S. 140 f.), so giebt es außer den Dingen, welche thatsächlich vorhanden sind, noch unzählige andere, an sich selbst gleichfalls mögliche Dinge und Combinationen von Dingen, außer der wirklichen Welt unzählige mögliche Welten. Alle diese Möglichkeiten streben wirklich zu werden, und alle haben dazu gleichsehr das Recht, jede nach Maßgabe der Realität, die sie enthält; da aber die Verwirklichung einer jeden von den denkbaren Welten die aller anderen ausschließt, so entsteht hieraus ein Kampf zwischen ihnen, der sich allerdings nur ideell, im göttlichen Verstande vollzieht; und das Endergebniß kann nur das sein, daß diejenige Combination den Sieg davon trägt, welche die größte Summe des Seins, oder was dasselbe, die größte Vollkommenheit in sich schließt. Es folgt so aus der Natur der Sache, daß unter den zahllosen möglichen Welten nur die vollkommenste, und unter den zahllosen möglichen Dingen nur diejenigen wirklich werden können, welche in diese vollkommenste Welt passen; es geschieht dieß, wie Leibniz sich ausdrückt, vermöge einer göttlichen Mathematik, eines metaphysischen Mechanismus, das Gegentheil würde eine Unvollkommenheit, eine „moralische Absurdität" mit sich bringen. Wenn alles, was ist und geschieht, seinen zureichenden Grund haben muß, so kann der Grund für das Dasein der Welt

und aller Dinge in der Welt nur in der durch sie zu erreichenden Vollkommenheit, als dem höchsten Weltzweck, liegen.[1]) Leibniz stellt dieß nun gewöhnlich so dar, als ob sich Gott bei Erschaffung der Welt alle die unzähligen möglichen Welten in seinem Verstande vergegenwärtigt und aus denselben die vollkommenste ausgewählt hätte;[2]) und er will die Welt und den Weltlauf aus diesem Grunde nicht von einer absoluten oder metaphysischen, sondern nur von einer hypothetischen oder moralischen Nothwendigkeit herleiten.[3]) Es läßt sich indessen unschwer nachweisen, daß die Voraussetzungen seines eigenen Systems ihm dazu kein Recht geben. Die metaphysische Nothwendigkeit soll sich von der moralischen dadurch unterscheiden, daß jene einen unwiderstehlichen Zwang mit sich bringe (necessitire), diese nur eine Neigung begründe (inclinire), jene den entsprechenden Erfolg durch sich selbst herbeiführe, diese nur vermittelst der göttlichen Güte und Weisheit, jene von den wirkenden Ursachen abhänge, diese von den Endursachen, den Zwecken; was metaphysisch nothwendig ist, davon ist nach Leibniz das Gegentheil unmöglich, was blos moralisch nothwendig ist, davon ist das Gegentheil möglich, aber es unterbleibt, weil es sich mit der Vollkommenheit der Welt nicht vertragen würde, weil es, wie er sich ausdrückt[4]), zwar possibel, aber nicht compossibel (mit anderem vereinbar) ist. Daß also z. B. bei einer vom Ruhepunkt aus gleichmäßig beschleunigten Bewegung die durchmessenen Räume sich verhalten, wie die Quadrate der Bewegungszeiten, dieß müßte Leibniz für metaphysisch oder mathematisch nothwendig erklären, denn das Gegentheil ist undenkbar; daß dagegen der Fall schwerer

1) O. P. 99. 147 f. 565, 201. 716, 10. vgl. 447. 506, 7. 548, 149. 601, 335 u. a. St.

2) Z. B. O. P. 517, 52. 573, 225. 447. 656, 41 f. 716, 10.

3) O. P. 148. 254. 447 f. 480, 2. 557, 173 f. 565, 201. 575, 234 f. 605, 319. 630, 3. 641, 14. 656, 43. 708, 46 u. ö.; vgl. was S. 140 f. über en Unterschied der nothwendigen und zufälligen Wahrheiten bemerkt ist.

4) O. P. 293. 312. 719 f.

Körper eine gleichmäßig beschleunigte Bewegung ist, nur für moralisch nothwendig, denn dieß beruht auf der Natur der Schwere, deren Gesetze ihm zufolge (s. o. S. 128), wie alle Natur- oder Bewegungsgesetze, an sich selbst auch andere sein könnten, und von Gott nur aus Zweckmäßigkeitsgründen so und nicht anders bestimmt wurden. Allein diese Unterscheidung ist, wenn man näher zusieht, nicht allein unerheblich, sondern geradezu irreführend. Was blos moralisch nothwendig ist, statt dessen wäre, wie behauptet wird, auch etwas anderes möglich; wenn nur jenes wirklich geworden ist und nicht dieses, so soll der Grund davon einzig und allein darin liegen, daß Gott die Welt möglichst vollkommen haben wollte, und mit dieser ihrer Vollkommenheit nur jenes, nicht dieses, sich vertrug. Aber ist es denn möglich, daß Gott etwas anderes, als das bestmögliche, thue? ist es denkbar, daß er statt einer besseren Welt eine schlechtere schaffe? Leibniz selbst sagt, diese Behauptung würde eine „moralische Absurdität" in sich schließen; Gott sei in seinem Thun immer bestimmt, denn er könne nicht anders als das Beste wählen; jede andere Annahme würde seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Vollkommenheit, seiner Glückseligkeit Eintrag thun; Gott sei nicht im Stand, ohne Gründe zu handeln; seine Güte und Weisheit folge aus seiner Natur; da er der vollkommenste Geist sei, so sei es unmöglich, daß er nicht durch die ideelle Natur der Dinge zu dem Besten genöthigt werden sollte [1]) u. s. w. Damit ist jene Unterscheidung der moralischen und metaphysischen Nothwendigkeit in Wahrheit wieder zurückgenommen. Daß das vollkommene Wesen immer das Beste thue, ist vermöge seiner Natur, also metaphysisch, nothwendig, und das Gegentheil ist gerade so unmöglich, ein ebenso unmittelbarer logischer Widerspruch, wie etwa der Satz, daß das

1) O. P. 148. 191. 263. 448. 516, 45. 538, 122. 563, 191. 564, 196. 565, 201. 573, 224. 654, 21. Trendelenburg, Histor. Beitr. II, 190. Vgl. auch O. P. 438, 23.

Quadrat rund sei; nicht minder unmöglich und widersprechend ist es aber auch, zu behaupten, daß Gott trotzdem anders handeln könnte, als er wirklich handelt; denn in jedem gegebenen Falle kann ja doch, wie dieß auch Leibniz anerkennt, nur Eines das beste sein, und wenn es sich nicht so verhielte, so könnte Gott, wie er ausdrücklich bemerkt, gar nicht handeln, denn in diesem Fall müßte er, seiner Weisheit zuwider, ohne zureichenden Grund handeln. Was demnach unser Philosoph eine blos moralische Nothwendigkeit nennt, ist in Wahrheit gleichfalls eine metaphysische, eine solche, deren Gegentheil einen Widerspruch in sich schließt; was er möglich, aber incompossibel, nennt, ist in Wahrheit unmöglich; denn möglich wäre es nur, wenn es als dieses bestimmte Ding denkbar wäre; dieses bestimmte Ding ist es aber nur, wenn es diese Stelle im Weltganzen einnimmt; wenn es im Zusammenhang des Weltganzen keinen Raum findet, so ist es als dieses bestimmte Ding unmöglich. Diese ganze Unterscheidung löst sich daher in nichts auf: aus den leibnizischen Voraussetzungen folgt, daß alles Wirkliche gleichsehr nothwendig, und alles, was nicht zur Wirklichkeit gelangt, gleichsehr unmöglich ist. Der Unterschied der moralischen und metaphysischen Nothwendigkeit liegt nicht in der Sache, sondern nur in unserer Betrachtungsweise: wenn wir die Nothwendigkeit einer Bestimmung vollständig einsehen, erscheint sie uns als eine unbedingte oder metaphysische, wenn wir sie nur theilweise einsehen, als eine bedingte oder blos moralische. Ebendamit hebt sich aber auch die Vorstellung von einer Wahl auf, welche Gott zwischen mehreren, oder wohl gar unzähligen möglichen Welten getroffen habe: da unter allen diesen Welten nur Eine die beste war, war auch sie allein möglich, sie allein trug die Bedingungen ihrer Existenz in sich, alle anderen dagegen waren unmöglich, und konnten für den vollkommenen Verstand, welchem diese ihre Unmöglichkeit von Anfang an klar sein mußte, gar nicht als wählbar in Betracht kommen. Eine Wahl ist nur denkbar, wo das Urtheil zwischen verschiedenen mög-

lichen Entschlüssen hin- und herschwankt; wo die vollendete Weisheit des Urtheilenden jede Unsicherheit über das, was zu thun ist, ausschließt, da ist die Entscheidung in jedem Augenblick schon getroffen, es kann daher nie zu einer Wahl kommen.

Mag man nun aber das Dasein der Welt auf eine bedingte oder eine unbedingte Nothwendigkeit zurückführen, für die Beschaffenheit derselben ergiebt sich in beiden Fällen das gleiche. Da der Weltlauf auf einer göttlichen Vorherbestimmung beruht, und da bei dieser Vorherbestimmung alles einzelne in der Welt berücksichtigt, alle Möglichkeiten gegen einander abgewogen wurden, so kann nicht das geringste in der Welt anders sein, als es diese göttliche Weltordnung mit sich bringt, und dieß ist der Determinismus unseres Philosophen. Da es aber andererseits das vollkommene Wesen ist, welches den Weltplan festgestellt hat, da die Auswahl unter den zahllosen möglichen Welten nach dem Princip des Besten getroffen wurde, aus dem Streit derselben um das Dasein diejenige als Siegerin hervorgieng, welche den höchsten Grad der Vollkommenheit in sich schloß, so ist diese Welt nothwendig die absolut beste von allen möglichen Welten, und dieß ist sein Optimismus.

Der Determinismus ist eine unmittelbare Folge aus dem System der prästabilirten Harmonie. Denn jene allgemeine Uebereinstimmung aller Monaden, kraft deren jede, ohne eine Einwirkung von den andern zu erfahren, doch alle ihre Zustände und alle Veränderungen derselben getreu in sich abbildet — diese Uebereinstimmung ist augenscheinlich nur dann möglich, wenn in der ursprünglichen Welteinrichtung die ganze weitere Entwicklung unabänderlich vorgebildet ist; wäre dagegen auch nur die kleinste Abweichung von dem einmal vorgezeichneten, bei der Weltschöpfung in Aussicht genommenen Weltlauf möglich, so wäre der ganze kunstvolle Plan unwiederbringlich gestört, und es wäre nichts geringeres, als eine Umschaffung aller Monaden, nothwendig, um die universelle Harmonie wiederherzustellen. Wie wir daher

(S. 146 f.) gesehen haben, daß Leibniz jeden Eingriff der menschlichen Freiheit in den Naturzusammenhang auf's entschiedenste abwehrt, so erklärt er überhaupt den göttlichen Weltplan für durchaus unveränderlich. „Gott, sagt er, hat unter zahllosen Möglichkeiten das ausgewählt, was er als das zweckmäßigste erkannte. Sobald er aber einmal gewählt hat, so ist alles in seiner Wahl einbegriffen, und nichts kann geändert werden, denn er hat alles vorhergesehen und ein für allemal geordnet." „Alles in der Welt steht in Harmonie; der Allweise entscheidet daher nur auf Grund seines Einblicks in alles einzelne, und ebendeßhalb nur über das Ganze. Es giebt nur Einen göttlichen Rathschluß, den Beschluß, diese Reihe der Dinge zur Wirklichkeit zu bringen; dieser Beschluß ist gefaßt worden, nachdem alles in diese Reihe eintretende betrachtet, und mit dem, was in andere eintritt, verglichen worden war; und er ist aus diesem Grunde unwandelbar, denn alles, was sich ihm entgegenhalten ließe, ist bei ihm schon zum voraus berücksichtigt." „Nach Vergleichung aller möglichen Welten hat Gott beschlossen, die beste zu wählen und in's Dasein zu führen;" nachdem er diesen Beschluß einmal gefaßt hat, kann er nichts mehr in dieser Welt ändern; „er täuscht sich ja nicht und bereut nicht, und ihm kommt es nicht zu, einen unvollkommenen Beschluß zu fassen, welcher nur einen Theil im Auge hätte, und nicht das Ganze." [1]) In seinem Determinismus ist daher unser Philosoph so consequent und entschieden, als dieß nur jemals ein Spinozist oder ein Anhänger der Prädestinationslehre gewesen ist.

Je ausschließlicher aber alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt wird, um so dringender stellt sich auch die Nothwendigkeit heraus, den Nachweis zu führen, daß alles wirklich so beschaffen ist, wie es als das Werk Gottes beschaffen sein muß. Ein vollkommenes Wesen kann nur das vollkommenste schaffen,

1) O. P. 447. 656, 41 f. 517, 52 f. u. a. St.

und wenn es auch vielleicht die Natur des Geschaffenen mit sich bringt, daß seine Vollkommenheit keine absolute, daß sie der seines Schöpfers nicht gleich sein kann, so wird es ihm doch alle mit seiner Natur und den Bedingungen seines Daseins irgend vereinbare Vollkommenheit mittheilen, es wird von den unzählbaren an sich möglichen Welten nur die beste in's Dasein rufen. Wie unbedingt Leibniz diese Folgerung anerkannt hat, erhellt aus unsern bisherigen Erörterungen zur Genüge.[1]) Nur darüber äußert er sich nicht ganz übereinstimmend, wie wir uns diese Vollkommenheit des Weltganzen näher zu denken haben: ob es alle Vollkommenheit, deren es überhaupt fähig ist, in jedem Augenblick besitzt, und daher seine Vollkommenheit dem Grade, wenn auch nicht nothwendig der Art nach, sich immer gleich bleibt, oder ob es sich im Fortschritt zu immer höherer Vollkommenheit befindet. In einer Abhandlung aus dem Jahr 1697 (O. P. 150) erklärt er sich für die letztere Annahme, indem er zugleich den Einwurf, daß die Welt in diesem Falle schon längst zum Paradies geworden sein müßte, mit der Bemerkung beantwortet: so viele Substanzen auch zu einer hohen Vollkommenheit gelangt sein mögen, so bleiben doch wegen der unendlichen Theilbarkeit der Materie immer noch weitere übrig, die erst auf Erhebung aus ihrem Schlummerzustand warten, und deßhalb könne die Vervollkommnung der Welt nie an ein letztes Ziel kommen. In der Theodicee dagegen (c. 202) stellt er es nur als einen möglichen Fall auf, daß der Welt nicht alle Vollkommenheit auf einmal mitgetheilt werden konnte, und sie deßhalb in einem Fortschritt zu immer höherer Vollkommenheit begriffen sei, daß sie zwar nicht in jedem einzelnen Zustand, aber in der ganzen Reihe ihrer aufeinanderfolgenden Zustände die beste sei; wie es sich hiemit verhalte, sei schwer zu sagen. Ebenso zählt er in einem

1) Vgl. S. 159, 1. 160, 1. Weitere Belege O. P. 506, 8. 566, 202. 573, 225 u. o.

Brief vom Jahr 1715[1]) mehrere mögliche Fälle auf. Man könne entweder annehmen, daß die Natur immer gleich vollkommen, oder daß ihre Vollkommenheit in beständiger Zunahme begriffen sei. Bei der ersten Voraussetzung sei es wahrscheinlicher, daß sie keinen Anfang habe. Bei der zweiten könne man sie entweder gleichfalls anfangslos und in einer unendlichen, ihr Ziel nie erreichenden Annäherung zur Vollkommenheit begriffen setzen, oder man könne ihr einen zeitlichen Anfangspunkt geben, von dem aus sie immer weiter fortschreite. Er selbst, fügt Leibniz bei, sehe noch keine entscheidenden Gründe für die eine oder die andere von diesen Annahmen; und wirklich läßt sich für jede derselben irgend eine von seinen sonstigen Voraussetzungen anführen. Daß aber die Welt jedenfalls, für welche Seite man sich auch entscheiden mag, als die denkbar beste anerkannt werden müsse, steht ihm außer Zweifel.

Wie verträgt sich nun aber diese Vollkommenheit der Welt mit den Thatsachen, welche die Erfahrung uns unabweisbar aufdringt? Wie ist es möglich, daß sie die beste Welt ist, wenn doch so unendlich viel Unvollkommenheit, Elend und Sünde in ihr ist? Diese schwierige und vielbesprochene Frage hat auch Leibniz vom Anfang bis zum Ende seiner philosophischen Laufbahn auf's ernstlichste beschäftigt. Schon 1671 hatte er eine Abhandlung über den freien Willen, die Vorsehung, die ungleiche Vertheilung der menschlichen Schicksale, die Gnadenwahl u. s. w. verfaßt, von der er hoffte, daß sie zur Ausgleichung des endlosen Streites über die Prädestination dienen werde; und es ist zu vermuthen, daß schon für diese Untersuchung der Gedanke der allge-

---

1) O. P. 733 vgl. 743 f. 745. Sonst setzt Leibniz durchweg einen Weltanfang voraus, und nimmt diese Lehre gegen den Einwurf, daß Gott die Welt früher hätte schaffen sollen, in Schutz (O. P. 740. 752, 6. 770, 55). Doch vertheidigt er auch die, welche die Welt für anfangslos halten, gegen die Beschuldigung, daß sie ihren Unterschied und ihre Abhängigkeit von Gott läugnen (a. a. O. 772, 75. 744).

meinen Harmonie von maßgebender Bedeutung war.[1]) Bestimmter wissen wir, daß er in einem Gespräch, welches er um 1673 dem berühmten jansenistischen Theologen Arnauld mittheilte, wahrscheinlich einer weiteren Bearbeitung der ebengenannten Abhandlung, ausgeführt hatte: da Gott die vollkommenste von allen möglichen Welten wählte, sei er durch seine Weisheit bestimmt worden, das Uebel zuzulassen, welches von derselben unzertrennlich war; trotz diesem Uebel sei aber unsere Welt, alles zusammengenommen, die beste, welche möglicherweise gewählt werden konnte.[2]) Eben dieß ist nun auch der Grundgedanke der Theodicee, welche fast 40 Jahre später (1710) erschien. Die nächste Veranlassung dieser Schrift war eine zufällige: die Bedenken gegen die Vollkommenheit der Welteinrichtung, welche Bayle geäußert, und die Unterhaltungen, welche Leibniz über dieselben mit der Königin von Preußen geführt hatte. Aber kein anderes von seinen Werken hat eine so ungemeine Verbreitung gefunden und seiner Lehre so viele Anhänger gewonnen. Sie hatte nun diesen Erfolg allerdings nicht blos ihrer wissenschaftlichen Bedeutung, sondern gutentheils auch der geistvollen Popularität und gefälligen Leichtigkeit ihrer Darstellung und der glücklichen Wahl eines Thema's zu verdanken, welches sich dem theologischen Interesse der Zeit und dem Bedürfniß der Aufklärung gleichsehr empfahl. Sie hat auch keinen Anspruch darauf, und macht nicht den Anspruch, durchaus neue Gesichtspunkte aufzustellen; wie es denn gar nicht möglich war, in der Behandlung einer Frage, die schon so vielfach und so eingehend erörtert war, nicht in vielem mit den Vorgängern zusammenzutreffen, unter denen namentlich die Grundlage der gesammten späteren Theodicee, die stoische Theologie, durch ihren

1) Man vgl. über dieselbe den Brief, mit dem er sie an Johann Friedrich übersandte, bei Klopp I, 3, 251, und dazu, was oben S. 156, 1, aus einem gleichzeitigen Schreiben angeführt ist.

2) Leibniz selbst erzählt dieß O. P. 476. 569, 211.

Determinismus der vorliegenden Aufgabe gegenüber in eine ganz ähnliche Stellung gebracht war, wie Leibniz. Aber in ihrer näheren Bestimmtheit läßt sie sich doch nur aus dem leibnizischen System vollständig begreifen, und ihre leitenden Gedanken sind durchaus von diesem System an die Hand gegeben. Das Uebel in der Welt (dieß ist in zwei Worten ihr Ergebniß) kann der Vollkommenheit derselben so wenig Eintrag thun, daß vielmehr zu sagen ist, diese unsere Welt sei mit allen den Uebeln, die sie enthält, vollkommener, als jede andere denkbare Welt, die weniger Uebel enthielte; weil nämlich jede solche unvermeidlich hinsichtlich des Guten hinter der jetzigen Welt in noch höherem Grade zurückstehen, und daher — Gutes und Uebles, positive und negative Größen gegen einander abgewogen — eine geringere Gesammtsumme des Seins oder der Vollkommenheit enthalten würde. Daß dem so sein muß, steht unserem Philosophen schon aus apriorischen Gründen unbedingt fest: wenn es eine bessere Welt geben könnte, als die vorhandene, so würde der Allgütige und Allweise jene statt dieser geschaffen haben. Geben wir uns aber damit nicht zufrieden, und können wir es nicht begreifen, daß diese angeblich beste Welt doch so viele und so große Uebel in sich schließt, so antwortet er uns zunächst im allgemeinen: diese Uebel seien theils von dem Wesen und Begriff einer Welt unzertrennlich, theils seien sie selbst die Mittel um ein höheres Gut herbeizuführen; die Vollkommenheit der Welt sei mithin durch die Uebel in ihr sowohl negativ als positiv bedingt. Jenes, wiefern alles Geschaffene als solches, im Unterschied von seinem Schöpfer, nothwendig mit Unvollkommenheiten behaftet ist, und das Gute selbst unter den Bedingungen des endlichen Daseins nicht verwirklicht werden kann, ohne mancherlei Uebel in seinem Gefolge zu haben; dieses, wiefern das Uebel nicht blos im einzelnen oft das Mittel zur Erreichung eines Guts ist, sondern auch die Schönheit der Welt und die Glückseligkeit der Geschöpfe durch den Contrast gehoben wird, wie das Licht durch den Schatten und die Harmonie

durch die Dissonanzen.[1]) Näher unterscheidet Leibniz (Theod. c. 21. 241) das metaphysische, physische und moralische Uebel. Das erste besteht in der einfachen Unvollkommenheit, das zweite in dem Leiden, dem Schmerz, das dritte in dem Bösen, in der Sünde. Daß nun das metaphysische Uebel unvermeidlich ist, liegt am Tage. Die Unvollkommenheit, die Beschränkung, die Privation ist in und mit dem Begriff des Endlichen unmittelbar gegeben: wer von Gott verlangt, daß er keine unvollkommenen Wesen hätte schaffen sollen, der verlangt von ihm, er hätte überhaupt keine Welt schaffen sollen. Wir können insofern sagen: der Grund für die Unvollkommenheit der Geschöpfe liege nicht in dem Willen Gottes, sondern in ihnen selbst, d. h. in ihrer idealen Natur, so wie diese in den ewigen Wahrheiten einbegriffen war, welche unabhängig von dem Willen der Gottheit in ihrem Verstand enthalten sind; Gott wirke in den Geschöpfen nur das Gute, nur das, was sie von Realität oder Vollkommenheit besitzen, die Beschränktheit dieser Vollkommenheit dagegen, aus der alles Uebel stammt, rühre von ihnen selbst her, das Böse und das Uebel habe, nach der alten scholastischen Formel, keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens.[2]) Ebenso nothwendig ist es aber auch, daß die Vollkommenheit und Unvollkommenheit in der Welt sehr ungleich vertheilt sind. Denn nur durch diese Ungleichheit können alle Stufen des Seins ausgefüllt, alle Arten des Guten verwirklicht, kann jene Mannigfaltigkeit des Daseins erreicht werden, welche eine wesentliche Bedingung seiner Schönheit und Vollkommenheit ist; nur sie entspricht dem Gesetz der Stetigkeit, welches jede Lücke in der Welt ausschließt. Die Weisheit, sagt Leibniz, verlangt Abwechslung in ihren Erzeugnissen. Immer nur dasselbe zu wiederholen, wie vortrefflich es auch an sich

1) O. P. 506, 10. 507, 12. 509, 20 f. 512, 30. 539, 123. 568, 209. 149 f. 720. 725, 3 u. a. St.

2) Theod. c. 20. 30. 124 vgl. deutsche Schriften von Guhrauer I, 411.

selbst sein möchte, wäre ein Ueberfluß, ein Armuthszeugniß. Die Natur brauchte nicht blos vernünftige Wesen, sondern auch Thiere, Pflanzen, leblose Körper; in diesen unvernünftigen Geschöpfen finden sich Wunder, deren Betrachtung der Vernunft zur Uebung dient. Was sollte ein vernünftiges Wesen thun, wenn es keine unvernünftigen, an was sollte es denken, wenn es keine Natur und keine Sinnenwelt gäbe? Die Tugend ist ja wohl die edelste Eigenschaft geschaffener Wesen, aber nicht die einzige; die andern Vorzüge der Geschöpfe sind gleichfalls ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens.[1]) Oder wenn wir diesen Gedanken in der strengeren Form der leibnizischen Begriffe ausdrücken wollen: jedes Einzelwesen muß sich von allen andern unterscheiden; es kann sich aber von ihnen nur durch den Grad der Deutlichkeit unterscheiden, mit der es den gemeinsamen Inhalt aller Monaden, das Universum, sich vorstellt; in der Deutlichkeit des Vorstellens besteht aber die Vollkommenheit jedes Wesens; es muß daher ebensoviele verschiedene Grade der Vollkommenheit geben, als es Monaden giebt: das Einzeldasein läßt sich ohne zahllose Stufenunterschiede der Vollkommenheit, und ebendamit ohne zahllose Unvollkommenheiten, nicht denken.[2]) Wollte sich endlich irgend ein Einzelner darüber beschweren, daß ihm in dieser Stufenreihe gerade diese Stelle angewiesen sei und nicht eine bessere, so antwortet ihm Leibniz das gleiche, was in der Folge Schleiermacher in der Vertheidigung seiner Prädestinationslehre wiederholt hat: wenn die andern an unserer Stelle wären, wären sie dann nicht eben das, was wir jetzt wir nennen? Es erscheint ihm daher vollkommen unnütz, zu fragen, warum Gott dem einen mehr Vollkommenheit verliehen habe als dem andern: wenn es umgekehrt wäre, hätte sich im Ergebniß nicht das geringste geändert.[3])

1) Theod. 124; vgl. was S. 132 f. über die Stufenreihe des Seins und ihre Lückenlosigkeit angeführt ist.
2) Vgl. S. 112 ff. 126. 132.
3) O. P. 539, 123. 670.

Durch diese Erwägungen ist nun im Grunde bereits auch über die anderen Arten des Uebels entschieden. Wenn die Vollkommenheit ungleich vertheilt ist, wird auch das Gefühl der Vollkommenheit, oder die Glückseligkeit, ungleich vertheilt sein müssen; wenn die Einzelnen in Bezug auf die Deutlichkeit ihres Vorstellens die verschiedensten Stufen einnehmen, wird auch in Bezug auf die Vernunftmäßigkeit ihres Handelns kein geringerer Unterschied zwischen ihnen Platz greifen. Indessen hat es der Philosoph nicht unterlassen, die Frage über das physische und moralische Uebel auch im besondern eingehend zu erörtern. In Betreff des ersteren konnte ihm nun die Aufgabe der Theodicee nicht allzu schwer werden. „Der Zweck der Welt, sagt der Gegner, ist die Glückseligkeit der vernünftigen Wesen; wie verträgt sich damit das Unglück und das Elend, in das sie bald ohne ihre Schuld, bald durch dieselbe gerathen?" Aber woher wissen wir, antwortet ihm Leibniz, daß jenes der Zweck der Welt ist? Die vernünftigen Wesen sind zwar der edelste Theil, aber doch immer nur ein Theil der Welt; ihre Glückseligkeit wird unter den Absichten, welche Gott bei der Weltschöpfung gehabt hat, zwar eine hervorragende Stelle einnehmen, aber diese Absichten werden sich nicht auf sie beschränken; der letzte Weltzweck kann nur in der Vollkommenheit des Ganzen gesucht, der Werth der Einzelnen muß daher nach ihrer Bedeutung für das Ganze bemessen werden, die Ordnung und Schönheit des Ganzen darf den Ansprüchen, welche ein Theil, und wäre es auch der werthvollste, erhebt, nicht geopfert werden. Und war es denn überhaupt möglich, den vernünftigen Wesen nur lauteres Glück, ohne jede Beimischung von Schmerz, zu gewähren? Gott hätte dieß vielleicht thun können, wenn er nur Geister, und keine materielle Welt, hätte schaffen wollen. Aber gerade diese Bedingung war unerfüllbar. Sollte eine Verbindung zwischen den Geistern, eine Ordnung und ein Zusammenhang der Einzelwesen, mit Einem Wort eine Welt sein, so mußte es auch eine Körperwelt und ihre Bewegung, eine

Natur geben (die Materie ist ja „das Band der Monaden"). Konnte nicht jedes Vernunftwesen Gott sein, so mußten verworrene Vorstellungen in ihnen sein. Mit dem verworrenen Vorstellen ist aber die Sinnlichkeit, die Materie, gegeben, und so verschieden die Geister in Betreff der Deutlichkeit und Vollkommenheit ihres Vorstellens sind, so verschieden müssen auch ihre Leiber sein. [1]) Haben wir aber einen Leib, so müssen wir auch die ihm entsprechenden Vorstellungen und Empfindungen haben, und ist unser Leib ein unvollkommener, so werden diese Empfindungen nicht blos Empfindungen der Vollkommenheit sein können, es müssen auch Gefühle der Unlust und des Schmerzes darunter sein. Das physische Uebel ist also mit Einem Wort eine unvermeidliche Folge von der Beschränktheit der Einzelwesen und von den Bedingungen, an welche der Zusammenhang des Weltganzen geknüpft ist; und ebenso ist jedem Einzelnen das Maß der Uebel, welche ihn treffen, durch seine Stellung in jenem Zusammenhang bestimmt: „wenn es Uebel giebt, muß es auch Personen geben, welche von diesen Uebeln betroffen werden;" können wir uns beschweren, daß gerade wir diese Personen sind? wenn es andere wären, so müßte dieß ja den gleichen Anstoß geben. [2]) Weiß sich aber der Leser hiebei nicht zu beruhigen, so giebt ihm Leibniz zu bedenken, daß die Masse der Uebel überhaupt nicht so groß sei, wie die Schwarzsichtigkeit der Menschen sie sich vorstelle, daß sie vielmehr nicht allein im Weltganzen im Vergleich mit der des Guten verschwindend klein sei, sondern auch das menschliche Leben viel mehr erfreuliches als schmerzliches mit sich bringe; [3]) daß die körperlichen Leiden sich durch Vernunft und Standhaftigkeit überwinden lassen (Theod. c. 255 ff.); daß alles, was uns als ein Uebel erscheint, entweder bei der Verfolgung eines überwiegenden Guts sich ergebe, und nur zugleich mit diesem beseitigt

1) Theod. c. 118—120. 124 u. oben S. 118 ff.

2) Theod. c. 123.

3) Theod. c. 15. 123. 251. 260. 262 f. O. P. 625 u. ö.

werden könnte, oder an sich selbst das Mittel zur Herbeiführung eines größeren Guts oder zur Verhinderung eines größeren Uebels sei.[1] Unter den letzteren Gesichtspunkt stellt Leibniz unter anderem diejenigen Uebel, welche als eine Strafe der Sünde zu betrachten sind; ebenso aber auch den umgekehrten Fall, daß es dem Guten schlecht und dem Schlechten gut geht, denn er ist überzeugt, daß die Leiden der Frommen und Tugendhaften schließlich zu ihrem Heil dienen, die Gottlosen aber die Strafe, wenigstens im Jenseits, jedenfalls ereile, wenn sie nicht die Frist, die ihnen gewährt ist, zur Besserung benützen.[2] Alles dieß stimmt mit den Voraussetzungen seines Systems vollkommen überein.

Weit größere Schwierigkeiten erwachsen für ihn aus demselben bei der Betrachtung des moralischen Uebels, des Bösen. Einem Determinismus, wie der seinige, steht hier, wenn er durchaus folgerichtig verfahren will, nur Ein Weg offen: das Böse muß ebenso, wie jede andere Unvollkommenheit, für naturnothwendig erklärt, es muß gezeigt werden, daß endliche Vernunftwesen ohne ein theilweises Zurückbleiben ihres Willens hinter der sittlichen Anforderung, und ebendamit auch ohne einen theilweisen Widerstreit gegen dieselbe, nicht gedacht werden können; es müssen auch die Handlungen und die Charaktere aller Einzelnen, und mögen sie noch so ruchlos und verkehrt sein, als die nothwendige Folge natürlicher Ursachen, als etwas unter den Bedingungen des menschlichen Daseins unvermeidliches, an dieser bestimmten Stelle des geschichtlichen Zusammenhangs naturgemäßes, begriffen werden; es muß endlich nachgewiesen werden, daß es dieselben Ursachen und Gesetze sind, auf welchen die Möglichkeit des sittlich Guten und die Nothwendigkeit des Bösen beruht, daß eine Welt, in der dieses nicht wäre, auch jenes entbehren müßte. Es müssen mit Einem Wort die sittlichen Fehler der Menschen aus dem gleichen

1) Theod. c. 23. 123. 239 u. ö. s. o. 168, 1.
2) A. a. O. c. 23. 16 f. 122. O. P. 149 unt.

Gesichtspunkt betrachtet werden, unter den der Naturforscher eine Krankheit oder Mißgeburt stellt: nicht als etwas abnormes, sondern als etwas normales, als Erscheinungen, welche den sittlichen Lebensgesetzen zwar scheinbar widerstreiten, in Wahrheit jedoch gerade aus diesen Gesetzen, bei richtiger Auffassung derselben, unter gewissen in der Natur der Dinge begründeten Bedingungen, sich ergeben. Und Leibniz hat sich auch dieser Consequenz keineswegs entzogen. Das Böse, sagt er, besteht seinem eigentlichen Wesen nach in einem Mangel, einer Privation: eine Handlung ist böse, wiefern sie unvollkommen ist, wiefern sie hinter der sittlichen Aufgabe zurückbleibt, wiefern es unserem Vorstellen an Deutlichkeit, unserem Wollen an kräftiger Selbstbestimmung fehlt. Wo dieß der Fall ist, entstehen nothwendig Irrthümer und Fehler; an die Stelle der deutlichen Vorstellungen treten verworrene, an die Stelle der richtigen Beweggründe verkehrte. Diese Unvollkommenheit unseres Verhaltens ist aber eine Folge von der natürlichen Beschränktheit der Geschöpfe. Ein geschaffenes Wesen kann nicht vollkommen sein: was keiner Beschränkung unterworfen wäre, das wäre ein Gott. Während daher alles, was von positiver Realität, oder von Vollkommenheit, in den Geschöpfen und ihrem Thun ist, aus Gott stammt, so ist es zugleich durch die Natur des Geschöpfs gefordert, es ist eine von dem Begriff desselben, so wie dieser in dem Gebiete der ewigen Wahrheiten oder dem göttlichen Verstande enthalten ist, unzertrennliche Folge, daß diese seine Vollkommenheit nur eine beschränkte sein kann; und wenn der Philosoph hieraus zunächst nur die allgemeine metaphysische Nothwendigkeit, oder wie er sagt, die Möglichkeit des Bösen ableitet, so fügt er doch sofort bei: das an sich blos mögliche, und insoferne zufällige Böse gehe vermöge der Harmonie der Dinge aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit über, weil es zu der besten Weltordnung gehöre und einen Theil derselben ausmache.[1]) Weit ent-

1) O. P. 658, 69 f. Theod. c. 20. 30. 124. 155. 377 f. 388.

fernt daher, das Böse für etwas zu halten, was schlechthin nicht sein sollte, und gegen den Willen Gottes in die Welt eingedrungen sei, erklärt er vielmehr ausdrücklich, es sei nicht blos als eine unvermeidliche Bedingung der besten Welt in den göttlichen Weltplan mit aufgenommen, sondern es diene demselben auch positiv als ein Mittel, um die Gesammtsumme des Guten zu vermehren, indem aus dem Bösen überwiegendes Gutes hervorgehe, wie aus der Sünde Adams die Erlösung durch Christus, und aus dem Frevel des Sextus Tarquinius die Begründung des römischen Freistaats.[1]) Aber doch trägt Leibniz Bedenken, sich dieser Richtung ganz zu überlassen. Was ihn daran hindert, sind, wie mir scheint, weniger die allgemein philosophischen Gründe, welche sich jedem Determinismus entgegenstellen lassen (mit diesen glaubt er sich ja, wie S. 147 gezeigt wurde, hinreichend abgefunden zu haben), als gewisse theologische Voraussetzungen. Soll das Böse wirklich in einer besten Welt Raum finden und als Theil des göttlichen Weltplans begriffen werden, so darf es immer nur als Bedingung und Rückseite eines überwiegenden Guten in der Welt sein, aber nicht zu einem selbständigen Dasein, und noch weniger zu einem Dasein von endloser Dauer gelangen; es muß nicht nur die Gesammtsumme des Guten um so viel größer sein, als die des Schlechten, daß sich zwischen beiden das denkbar günstigste Verhältniß ergiebt, sondern es muß auch in jedem einzelnen Theile der Welt und jedem einzelnen Wesen das Böse nur als ein verschwindendes Moment, als eine im Lauf seiner Entwicklung zu überwindende, oder wenigstens stufenweise zu vermindernde Unvollkommenheit gesetzt sein. Ja es ist dieß schon aus logischen Gründen nicht anders denkbar. Denn wenn das Böse, wie Leibniz will, nur in einem Mangel, in der Beschränktheit der sittlichen Kraft und Einsicht besteht, so liegt am Tage, daß ein Wesen, welches blos böse und daher für immer böse wäre, entweder ein

1) Theod. 10. 21. 25. 158 f. 413 ff. O. P. 633, 11. 658, 66 f.

Wesen ohne alle Realität, also ein Nichts, oder wenigstens ein Wesen ohne alle sittlichen Anlagen und Eigenschaften, ein keiner moralischen Beurtheilung unterliegendes, der Schlechtigkeit und der Tugend gleich unfähiges Wesen sein müßte. Es ist daher ganz in der Ordnung, wenn ein Schleiermacher, dessen Determinismus im übrigen mit dem leibnizischen die größte Aehnlichkeit hat, nicht allein von Dämonen, welche durchaus und für immer böse geworden seien, nichts hören will, sondern auch der kirchlichen Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde entgegentritt, und die Frage nach der Vorherbestimmung zu Seligkeit und Verdammniß dahin entscheidet: es gebe in der göttlichen Weltordnung überhaupt keine Verworfenen, sondern nur Erwählte, der Gegensatz der Erwählten und Verworfenen sei darauf zurückzuführen, daß die einen früher, die anderen später zum Heil gelangen, den einen ein höherer, den andern ein geringerer Grad von Seligkeit bestimmt sei; es gebe, m. a. W., wohl verschiedene Grade, Arten und Entwicklungsformen der sittlichen Vollkommenheit, aber es könne kein seiner Natur nach der Sittlichkeit fähiges Wesen geben, welches alle sittliche Vollkommenheit und die mit ihr verbundene Seligkeit ganz und für immer verloren hätte. Leibniz kann sich zu diesen Folgesätzen seines Systems nicht entschließen. Er spricht mit der kirchlichen Dogmatik von einer ewigen Verdammniß, welcher nicht allein die Teufel, sondern auch ein Theil der Menschheit anheimfalle, dessen Umfang er allerdings möglichst zu beschränken bemüht ist; er sucht die endlose Dauer derselben durch die Annahme zu rechtfertigen, daß die Verdammten in alle Ewigkeit in ihrer Bosheit und Gottlosigkeit beharren; und er ist weit entfernt, damit nur das sagen zu wollen, was Lessing seine esoterische Lehre über diesen Punkt nennt, daß nämlich die moralische Nachwirkung, und insofern auch die Strafe jeder Sünde sich auf das ganze künftige Leben des Sünders erstrecke[1]). Er eignet sich

1) Theod. 266 ff. 283. 19. 133. 156. O. P. 657, 56 f. 490, 39. vgl.

ferner die kirchliche Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde gleichfalls an, und vertheidigt sie — mit keinen sehr überzeugenden Gründen — gegen Bayle's schneidende Kritik [1]); so daß demnach in allen denen, welche nicht in der Folge dem Verderben wieder entrissen werden, durch die That der Stammeltern ein Hang zur Sünde begründet wird, der ihre ewige Verdammniß herbeiführt. Daß die Vollkommenheit der besten Welt eine solche unüberwindliche Schlechtigkeit und ewige Unseligkeit zahlloser Einzelwesen fordern, daß sie durch den göttlichen Rathschluß nicht etwa nur zu einem geringeren Grade der Vollkommenheit und Glückseligkeit, sondern geradehin zur Sünde und Verdammniß unabänderlich verurtheilt sein sollten, ist nicht glaublich, und auch Leibniz weiß hiefür keinen irgend haltbaren Grund anzugeben; und so sieht er sich denn schließlich doch wieder genöthigt, an die Stelle einer wirksamen Vorherbestimmung eine bloße Zulassung des Bösen zu setzen, wie sie eigentlich in seinem System keinen Raum findet, und im Zusammenhang damit die Unterscheidung zwischen dem sog. „vorhergehenden", auf das Heil aller Menschen gerichteten, und dem „nachfolgenden", die Verdammniß der Mehrzahl mit einschließenden Willen Gottes und einige verwandte dogmatische Bestimmungen sich anzueignen, deren ursprünglichen Sinn er immer erst umdeuten muß, um von ihnen Gebrauch machen zu können. [2])

Sehen wir aber den Philosophen hier selbst vor den zunächst liegenden Folgerungen aus seinem System wieder zurückweichen, so können wir noch weniger erwarten, daß er sich zu solchen entschließen werde, die wesentlichen Voraussetzungen desselben widerstreiten würden. Es wäre an sich nicht allzu schwer, dem leib-

---

Lessing, Leibn. von den ewigen Strafen (Werke herausg. v. Lachm. IX, 146 ff.)

1) Theod. 86 ff. 112. 159 ff. O. P. 658, 75 ff. 488, 32 ff.

2) Theod. e. 22 ff. 120. 158.·165 f. 239. 277 ff. O. P. 655, 36 f. 657, 66. 662, 123. 134 u. o.

nizischen, wie jedem theologischen Determinismus nachzuweisen, daß er bei folgerichtiger Entwicklung über den theistischen Standpunkt seines Urhebers hinausführe und uns nöthige, in Gott nicht blos den Schöpfer, sondern auch die Substanz aller endlichen Wesen zu erkennen. Denn wenn diesen allen alle ihre Thätigkeiten ohne Ausnahme durch den schöpferischen Akt Gottes, der sie in ihrer Eigenthümlichkeit hervorbrachte, von Anfang an unabänderlich vorgezeichnet sind, so sind jene Thätigkeiten in Wahrheit nur ein Erzeugniß der göttlichen Schöpferthätigkeit; diese ist es, welche sich in ihnen fortsetzt und zur Erscheinung bringt, an der sie ihren Bestand haben, ohne deren fortwirkende Kraft sie nicht möglich wären; und wenn nun gerade bei Leibniz das Sein eines Dinges von seiner Thätigkeit gar nicht getrennt werden kann, wenn jedes ursprüngliche Wesen gerade in seinem System wirkende Kraft ist, und sonst nichts, so folgt hieraus sofort, daß die endlichen Wesen alles, was von Sein in ihnen ist, der in ihnen wirkenden Kraft Gottes verdanken, daß das Sein derselben von ihr getragen ist, daß sie an ihr ihre Substanz haben. Leibniz selbst kommt auch dieser Folgerung nahe genug. Jener alte Satz, daß die göttliche Welterhaltung nichts anderes sei, als eine fortwährende Schöpfung, ist ihm sehr geläufig. Die Dinge, sagt er, fließen unabläßig aus ihrem Urquell aus, sie werden beständig von Gott hervorgebracht, denn es läßt sich nicht absehen, weßhalb der gestrige Zustand der Welt mehr auf ihn zurückzuführen sein sollte, als der heutige. Die göttliche Welterhaltung, erklärt er, besteht in dem fortwährenden unmittelbaren göttlichen Einfluß, welchen die Abhängigkeit der Geschöpfe fordert, sie ist eine fortgesetzte Schöpfung. Das Geschöpf hängt immer von der göttlichen Wirksamkeit ab, ebensosehr nachdem es angefangen hat zu sein, wie im Anfang seines Seins; wenn Gott aufhörte, zu wirken, müßte es aufhören zu sein. Gott ist die einzige ursprüngliche einfache Substanz, deren Erzeugnisse alle Monaden sind; sie entstehen, so zu sagen, von einem Moment zum andern durch fortwährende

Ausstrahlungen (fulgurations) der Gottheit[1]). Hiemit sind in der That für die Behauptung, daß alle Dinge nur an der Gottheit ihre Substanz haben, die nächsten Prämissen gegeben; und daß Leibniz (O. P. 615) jenes unausgesetzte Hervorgehen der Dinge aus der Gottheit nicht als eine nothwendige Emanation, sondern als eine freie, durch den göttlichen Willen vermittelte Produktion betrachtet wissen will, macht in dieser Beziehung keinen Unterschied. Nichtsdestoweniger würden wir zu weit gehen, wenn wir dem Philosophen jene Behauptung selbst zuschreiben, und demnach seinen Determinismus nur für eine andere Form des Spinozismus erklären wollten. Er selbst hält ebenso an der Ueberweltlichkeit, wie an der Innerweltlichkeit Gottes fest;[2]) er erklärt sich auf's entschiedenste gegen die Annahme einer Weltseele, eines allgemeinen Geistes, und ganz besonders gegen die Substanz Spinoza's (vgl. S. 102), und daß auch sein System ihm diese Annahmen verbietet, und ihm den Glauben an einen persönlichen, von der Gesammtheit der endlichen Wesen substantiell verschiedenen Welturheber zum unabweislichen Bedürfniß macht, ist schon früher (S. 155 f.) gezeigt worden. Finden sich daher in seiner Lehre auch wieder andere Bestimmungen, welche sich hiemit nicht recht vertragen, so kann man nur sagen, Leibniz habe die verschiedenen Bestandtheile derselben in diesem Falle nicht vollkommen mit einander vermittelt und in Uebereinstimmung gebracht, aber man darf nicht den einen von diesen Bestandtheilen deßhalb läugnen, weil sich Folgerungen aus ihm ableiten lassen, die denen widerstreiten, welche sich aus dem andern ergeben würden.

9. Die Religion.

Die Ueberzeugungen, welche so eben dargelegt wurden, bilden nun auch den wesentlichen Inhalt der Religion. Die Religion

1) O. P. 148. 511, 27. 615, 385. 708, 47. vgl. 54, 189. 377. 716, 9. 722. 749, 5. 8. 753, 16.

2) Vgl. O. P. 571, 217. 749, 10. 753, 15 u. oben S. 155.

selbst jedoch ist nicht blos eine theoretische Ueberzeugung, ein Dogma; ihr eigentliches Wesen besteht vielmehr nach Leibniz in einem praktischen Verhalten, das aber allerdings nur unter bestimmten theoretischen Voraussetzungen möglich ist. Die Religion ist mit Einem Wort ihrem ursprünglichen Wesen nach nichts anderes als die Liebe zu Gott. Wenn die Liebe überhaupt Freude an fremder Vollkommenheit ist, so kann es nichts geben, was unserer Liebe so werth wäre, wie die Gottheit. Alles was von Vollkommenheit in uns ist, finden wir in ihr ohne Schranken: die Macht, das Wissen, die Güte; alles, was von Vollkommenheit in der Welt ist, hat an ihr sein Urbild: sie ist ganz Ordnung, ganz Ebenmaß, sie ist die Urheberin der allgemeinen Harmonie, der Urquell aller Schönheit; sie ist das vollkommenste und darum das liebenswürdigste Wesen. In dieser Liebe zu Gott besteht die wahre Frömmigkeit und Glückseligkeit. Um aber die göttliche Vollkommenheit zu lieben, müssen wir sie kennen, und je deutlicher wir sie erkennen, um so reiner und kräftiger wird unsere Liebe zu Gott sein; wie ja überhaupt nach Leibniz der Wille unserem Verstand folgt, die Freiheit und Richtigkeit unseres Wollens mit der Deutlichkeit unserer Begriffe gleichen Schritt hält. Wo andererseits jene Vollkommenheit wirklich geliebt wird, da entsteht nothwendig die Freude am Guten, welche die festeste Stütze der Tugend ist; denn man kann Gott nicht lieben, ohne seinen Willen zu thun, man kann die Ehre Gottes nicht fördern, ohne das allgemeine Beste zu fördern, das mit ihr zusammenfällt. Wer von dem Gefühl der göttlichen Vollkommenheit durchdrungen ist, der ist voll Ergebung in den göttlichen Willen; aber er fühlt sich auch verpflichtet, seinerseits diesen Willen zu erfüllen, das Gute nicht blos zu thun, sondern es auch anspruchslos und demüthig zu thun; er ist strenge gegen sich selbst und nachsichtig gegen andere; er betrübt sich nur über seine Fehler, und läßt sich durch keinen Mißerfolg und keinen Undank der Menschen vom Wohlthun abhalten und in seiner inneren Zufriedenheit irre machen. Die

Frömmigkeit ist Klarheit des Geistes und Reinheit des Willens, sie ist jene „aufgeklärte Liebe", die nicht blos erwärmt, sondern auch erleuchtet, oder wie Leibniz mit zwei Worten sagt, sie ist Aufklärung und Tugend. Alles andere dagegen hat einen Werth nur wenn und wiefern es diesem allein wesentlichen dient. Näher handelt es sich hiebei um zweierlei, um die Kultusformen und die Glaubensbekenntnisse. „Die wahre Frömmigkeit besteht in den Ueberzeugungen und der Handlungsweise; die Formen der Andacht ahmen sie in beiden Beziehungen nach. Die Cärimonien entsprechen den tugendhaften Handlungen, die Glaubensformeln sind gleichsam Schattenbilder der Wahrheit, welche dem reinen Licht mehr oder weniger nahe kommen. Alle diese Formen wären zu loben, wenn sie geeignet wären, das auszudrücken und zu verwirklichen, was sie nachahmen; wenn die religiösen Cärimonien und die Kirchengesetze immer dazu dienten, uns vor Lastern zu bewahren und an das Gute zu gewöhnen; ebenso wären die Glaubensformeln erträglich (passables), wenn sie nur solches enthielten, was mit der heilbringenden Wahrheit übereinstimmt, gesetzt auch, dieselbe sei nicht vollständig darin enthalten. Aber es geschieht nur zu oft, daß die Frömmigkeit durch äußere Formen erstickt und das göttliche Licht von den Meinungen der Menschen verdunkelt wird."[1]) Das Wesen der Religion liegt demnach für unsern Philosophen ursprünglich in der Liebe zu Gott; aber die unentbehrliche Bedingung derselben sind richtige Begriffe von der Gottheit, ihre unerläßliche und allein adäquate Erscheinung ist die Liebe zu den Mitmenschen. Mit der ersten von diesen Bestimmungen knüpft er an die mystische Theologie an; und er hat sich auch ausdrücklich das, was sie vom inneren Licht, von der Gegenwart Gottes im Gemüth und der Hingebung an Gott sagt, in einer merkwürdigen Abhandlung[2]) angeeignet.

1) O. P. 468 f. (Vorwort zur Theodicee). 718, 18. 790. Deutsche Schriften von Guhrauer I, 413. II, 435 ff. S. auch oben, S. 92. 149.

2) Von der Theologia mystica. D. Schr. I, 410 ff.

Wir werden aber freilich diese Aeußerungen nur dann richtig auffassen, wenn wir unter dem „inneren Licht" in seinem Sinn das gleiche verstehen, was sonst das natürliche Licht oder die Vernunft genannt wird; alles weitere ohnedem liegt durchaus in der Richtung der Aufklärungsperiode, welche Leibniz für Deutschland eröffnet. Die Liebe zu Gott entspringt aus richtigen Begriffen, und sie bewährt sich in gemeinnützigem Handeln. Aufklärung und Tugend sind die Merkmale der wahren Religion. Das Hauptgewicht fällt aber auch schon bei Leibniz auf das praktische Verhalten. Ob der Mensch bei Gott in Gnade sei, sagt er, das hänge mehr von der Liebe ab, als vom Glauben, wofern man nicht den Begriff des Glaubens so fasse, daß er die Liebe schon in sich schließe; abgesehen davon sei er nur als Mittel nothwendig; ein Glaubensirrthum mache vielleicht nur deßhalb verdammlich, weil er die Liebe verletze.[1]) So haben wir ja auch bereits (S. 151) gesehen, daß ihm die höchste Stufe der Sittlichkeit mit der Frömmigkeit zusammenfällt. Auch hierin schließt sich die spätere deutsche Aufklärung an ihn an, wie er selbst sich an einen Herbert von Cherbury, Spinoza und Pufendorf anschließt.

Von diesem Standpunkt aus konnte nun Leibniz weder der äußeren Religionsübung noch den Unterscheidungslehren der religiösen Partheien den gleichen Werth beilegen, welchen seine Zeit ihnen beizulegen gewohnt war. Was er von den gottesdienstlichen Formen und Gebräuchen hielt, haben wir so eben gehört. Von ihm selbst war es bekannt, daß er an dem öffentlichen Gottesdienst fast gar keinen Antheil nahm, und in vielen Jahren weder eine Kirche besucht noch das Abendmahl genossen hatte;[2]) nicht weil er gleichgültig gegen die Religion oder mit seiner Kirche zerfallen war, sondern weil er für seine Person dieser äußeren Hülfs-

1) Brief v. J. 1680 bei **Rommel**, Leibniz und Landgraf Ernst I, 277.

2) Vgl. **Guhrauer**, Leibn. L. II, 191 f. **Rommel** a. a. O. II, 107.

mittel nicht bedurfte, und in seiner eigenen wissenschaftlichen Arbeit ohne Zweifel eine größere Förderung und Befriedigung fand, als in den dogmatischen Abhandlungen und polemischen Ergüssen, in denen damals eine lutherische Predigt zu bestehen pflegte. Auf die gleiche Linie stellt er aber auch, wie ebenfalls schon gezeigt ist, die Formeln der Bekenntnisse. Sie alle sind ihm nur mehr oder weniger unvollkommene Versuche, die religiöse Wahrheit darzustellen; die Unterschiede, welche sich zwischen ihnen finden, sind deßhalb etwas verhältnißmäßig untergeordnetes gegen die Grundwahrheiten, in deren Anerkennung sie alle übereinstimmen. Dieß gilt natürlich um so unbedingter, je weiter diese Gemeinsamkeit zwischen zwei Confessionen sich erstreckt. Wenn sich zwei Kirchen in ihrem Glauben so nahe stehen, wie die lutherische und die reformirte, so ist, wie Leibniz glaubt, kein Grund abzusehen, weßhalb sie sich nicht vereinigen könnten. Wie er daher schon in seiner Jugend mit Spener nahe befreundet gewesen war[1]), dessen Pietismus zum Aergerniß der Orthodoxie darauf ausgieng, Lutheraner und Calvinisten in praktischer Bethätigung der christlichen Frömmigkeit zu verbinden, so sehen wir auch noch den fünfzigjährigen lebhaft an den Verhandlungen theilnehmen, welche zwischen Preußen und Hannover geführt wurden, um im Interesse des deutschen Protestantismus und des preußischen Staates eine Union der beiden evangelischen Hauptkirchen zu Stande zu bringen.[2]) Ihm selbst lag dieser Gedanke um so näher, da er zwar nach Erziehung und Bekenntniß Lutheraner, aber durch seinen Determinismus der reformirten Prädestinationslehre befreundet war. Auch der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus erschien ihm jedoch keineswegs unüberwindlich. Stand er auch seiner Geistesart und seiner Ueberzeugung nach entschieden auf protestantischer Seite, so war er doch seit seinem zwanzigsten Jahre

1) Leibniz b. Rommel a. a. O. I, 277.

2) Das nähere darüber bei K. Fischer, Gesch. d. n. Phil. II, 259 ff.

in so vielfache und für ihn selbst so folgenreiche Verbindungen mit katholischen Fürsten, Staatsmännern und Gelehrten gekommen, er hatte auch in der katholischen Kirche einen solchen Reichthum von Wissenschaft und Bildung, von ächter Frömmigkeit, Rechtschaffenheit und Humanität entdeckt, daß die dogmatischen Unterschiede der beiden Confessionen in seinen Augen im Vergleich mit dem allgemein christlichen und menschlichen, in dem sie übereinstimmten, von untergeordnetem Gewicht waren. Fand er im Protestantismus die Freiheit der eigenen Ueberzeugung, der sittlichen und religiösen Selbstbestimmung, so war doch theils auch diese wenigstens im wissenschaftlichen Gebiete so wenig auf die protestantischen Länder beschränkt, daß das katholische Frankreich dem protestantischen Deutschland des 17. Jahrhunderts an wirklich freiem Denken weit überlegen war; theils stand dem, was die protestantische Kirche in dieser Beziehung voraus hatte, auf katholischer Seite die Idee der Kirche als der Einen die ganze Menschheit umfassenden Gemeinschaft gegenüber, welche für den universellen Geist des Philosophen einen unwiderstehlichen Reiz hatte; und wenn die römische Kirche freilich diese Einheit nur in der beengenden Form ihrer eigenen Weltherrschaft verwirklicht sehen wollte, so war doch ein Leibniz Idealist genug, um zu glauben, sie könnte sich auch freieren Anschauungen bequemen und auf dem Boden gegenseitiger Zugeständnisse zu einem Frieden mit dem Protestantismus die Hand bieten, welcher es beiden Theilen erlaubte, innerhalb gewisser weitherzig gezogener Grenzen unter Bewahrung ihrer Eigenthümlichkeit in kirchliche Gemeinschaft zu treten. Es war daher doch nicht blos Gefälligkeit gegen die Wünsche seiner Landesfürsten, sondern vor allem der universalistische und harmonistische Zug seiner eigenen Natur, welcher ihn schon in Mainz zu einer Schrift veranlaßte, die einer Verständigung zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen zum Ausgangspunkt dienen sollte, und welcher ihn später, in seinem kräftigsten Mannesalter, fast zwanzig Jahre lang Zeit und Mühe

an Verhandlungen über die Wiedervereinigung der Protestanten und Katholiken verschwenden ließ, deren Aussichtslosigkeit ihm bei einer nüchterneren Beurtheilung der Sachlage von vorne herein hätte klar sein müssen.[1])

Müssen wir ihm aber auch hierin eine falsche Beurtheilung der thatsächlichen Verhältnisse schuldgeben, so werden wir doch die Grundsätze, von denen er bei seinen Bestrebungen geleitet wurde, die Gesichtspunkte, nach denen er den Werth der Glaubens- und Kultusformen bemaß, nicht blos an sich selbst gutheißen, sondern auch als das folgerichtige Ergebniß eines Systems erkennen müssen, welches durchaus darauf ausgeht, uns in unseren Ueberzeugungen und unserem Handeln auf den festen Grund der Vernunftwahrheit zu stellen, und als ein allgemeingültiges nichts anzuerkennen, was sich nicht allen durch ausreichende Gründe beweisen und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben läßt. Und wir werden es nur loben können, wenn er sich nicht darauf beschränkt, innerhalb der christlichen Kirche unter den confessionellen Gegensätzen den gemeinsamen religiösen Gehalt aufzusuchen, sondern dasselbe Verfahren auch auf die außerchristlichen Religionen anwendet. Denn so wenig er den herkömmlichen Vorstellungen vom Heidenthum, wornach es sich zum Judenthum und Christenthum einfach verhielte, wie die falsche Religion zur wahren, direkt entgegentritt, so ist er doch geneigt, auch den Heiden, wenn sie dieß ohne ihre Schuld sind, in der einen oder der andern Weise den Weg zur Seligkeit zu eröffnen, weil zur Erlangung der göttlichen Gnade nichts weiteres nöthig sein könne, als ein reiner und ernstlicher guter Wille; und wenn er die Hebräer bewundert, weil sie sich durch ihren Monotheismus aufgeklärter gezeigt haben, als alle anderen Völker, so vergißt er doch nicht, beizufügen: „Die Weisen anderer Nationen haben darüber vielleicht oft das gleiche gesagt, aber sie haben nicht das Glück gehabt, ausreichende Anerkennung

1) Die Geschichte derselben bei K. Fischer S. 228 ff.

zu finden und ihre Lehre zum Gesetz erhoben zu sehen." Andererseits ist er unbefangen genug, um einzuräumen, daß die alttestamentlichen Schriften von der Unsterblichkeit der Seele nichts lehren; und wo er von den Vorzügen der christlichen Religion spricht, hebt er als die Hauptsache das hervor, daß durch sie nicht allein der Unsterblichkeitsglaube, sondern auch reinere Vorstellungen über die Größe und Güte Gottes allgemein verbreitet wurden, daß die natürliche Theologie zur öffentlichen Geltung gebracht, „die Religion der Weisen zur Volksreligion wurde". Diese Wahrheiten der natürlichen Religion hat aber auch der Muhamedanismus nicht geläugnet; er hat vielmehr das Verdienst, daß er denselben bei Völkern Eingang verschafft hat, zu denen das Christenthum nicht gedrungen war; so daß demnach Leibniz in demselben weit weniger einen Gegner, als nur eine andere, immerhin unvollkommenere, Form des wahren Glaubens zu sehen weiß.[1]) Wir werden später finden, wie Lessing diese Gedanken weiter verfolgt und ausgeführt hat.

Wie verhalten sich nun aber zu dieser natürlichen Religion, welche den wesentlichen Inhalt aller Theologie ausmacht, die positiven Lehren, die das Christenthum zu ihr hinzugefügt hat? Spätere Anhänger der leibnizischen Philosophie wußten beide nicht selten, nach dem Vorgang der englischen Deisten, nur in ein ausschließendes Verhältniß zu setzen: neben der natürlichen Religion sollte die positive entbehrlich, und in vielen ihrer Bestandtheile sogar geradezu mit ihr unverträglich sein. Leibniz selbst ist nicht dieser Meinung; wie er ja überhaupt eine vermittelnde Natur, und zum voraus geneigt war, in fremden Ansichten, zumal in solchen, die ihre Bedeutung durch alten Bestand und weitgreifende Wirkung beurkundet hatten, das vernunftgemäße und mit seiner eigenen Ueberzeugung stimmende als die Hauptsache, die Abweichungen von derselben als etwas untergeordnetes zu betrachten.

1) O. P. 405 f. 410. 468 f.

Im christlichen Glauben großgenährt, durch ein tiefes gemüthliches Bedürfniß mit ihm verwachsen, hat er an seiner Wahrheit nie gezweifelt; weiß er andererseits ebensowenig an der Zuverläßigkeit unseres Denkens zu zweifeln, so kann er nur schließen, daß eben beide vollständig übereinstimmen, der christliche Glaube durchaus vernunftgemäß sei. In dieser Ueberzeugung sehen wir ihn schon in Mainz die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit und dem Gottmenschen durch „neue logische Erfindungen" gegen die Einwürfe der Socinianer vertheidigen.[1]) Ebenso hat er in der Folge den Sündenfall, die Erbsünde und die Ewigkeit der Höllenstrafen in Schutz genommen (s. o. S. 175 f.); er redet von übernatürlichen Gnadenwirkungen[2]), so wenig auch das System der prästabilirten Harmonie Vorgängen in der Seele Raum läßt, die nicht von Anfang an in ihr angelegt und das natürliche Ergebniß ihrer inneren Entwicklung sind; er tritt als Verfechter der lutherischen Abendmahlslehre auf (O. P. 411. 484, 18 f.), hat dabei aber auch die Gefälligkeit, dem Jesuiten Des Bosses zu zeigen, wie ein Katholik die Transsubstantiation aus den Voraussetzungen der Monadenlehre rechtfertigen könnte;[3]) wie er denn schon 1671 sich dem katholischen Herzog Johann Friedrich durch die Versicherung empfohlen hatte, daß er Mittel gefunden habe, wenigstens die Möglichkeit der realen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, und selbst der Transsubstantiation, philosophisch zu erweisen.[4]) Er äußert überhaupt nicht allein nirgends einen Zweifel an der Wahrheit der kirchlichen Lehre, sondern er zeigt sich bei jeder Gelegenheit bemüht, Einwürfe gegen sie zu widerlegen und

1) In der Abhandlung gegen Wissowatius (Opp. ed. Dut. I, 10 ff.), welche Lessing (IX, 255 ff. Lachm.) nebst der Schrift des letzteren eingehend besprochen hat; vgl. die Remarques sur le livre d'un Antitrinitarien (b. Dutens I, 24 f.) u. O. P. 486, 22.

2) Z. B. O. P. 404. 406. 410.

3) O. P. 680. 686. 689. 729. 463.

4) Bei Klopp I, 3, 259 f.

ihre Uebereinstimmung mit der wahren Philosophie in's Licht zu stellen.

Zu einer grundsätzlichen Erörterung des Verhältnisses von Religion und Philosophie wurde Leibniz durch Bayle's Behauptungen über diesen Gegenstand (s. o. S. 70) veranlaßt. Die Ansichten der beiden Männer standen sich hier diametral entgegen. Der Glaube und die Vernunft, hatte Bayle behauptet, die Offenbarung und die Philosophie sind unvereinbar; wir haben nur die Wahl zwischen dem einen oder dem andern, aber wir können nicht beide zugleich haben: wer an einem runden Tisch sitzen will, der darf sich keinen viereckigen machen lassen, wer ein glaubiger Christ sein will, der muß auf den Gebrauch seiner Vernunft verzichten. Der Glaube und die Vernunft, entgegnet ihm Leibniz, müssen übereinstimmen; es kann nicht in der Theologie wahr sein, was in der Philosophie falsch ist, es ist unmöglich zu glauben, was man als widervernünftig erkannt hat. „Glaube oder Vernunft" ist das Losungswort des einen; „Glaube und Vernunft" das des andern. Der Vertheidigung seines Standpunkts hat Leibniz, neben manchen anderweitigen Aeußerungen, die Abhandlung „von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft" (O. P. 479 ff.) gewidmet, welche er der Theodicee vorangestellt hat. Näher handelt es sich hiebei um das Verhältniß des Uebervernünftigen und Widervernünftigen. Der christliche, wie jeder Offenbarungsglaube enthält Bestimmungen, auf welche die menschliche Vernunft, wie man voraussetzt, durch sich selbst nicht hätte kommen können, und die sie nicht vollständig zu begreifen vermag; und er muß solche Bestimmungen enthalten, wenn die Offenbarung einen ausreichenden Zweck haben, und die geoffenbarte Lehre nicht in den Verdacht kommen soll, ein bloßes Erzeugniß des menschlichen Geistes zu sein. Wollte man aber andererseits annehmen, daß diese Bestimmungen nicht blos über die Vernunft hinausgehen, sondern ihr auch widerstreiten, so würde man einen vernunftmäßigen Glauben an dieselben unmöglich machen; es bliebe daher nur das

Dilemma: entweder um des Glaubens willen auf die Vernunft, oder um der Vernunft willen auf den Glauben zu verzichten. Daß wirklich nichts anderes übrig bleibe, hatte Bayle behauptet, und eben dieß ist es, was Leibniz bestreitet. Wie daher jener alle Anstrengungen macht, um die Identität des Uebervernünftigen mit dem Widervernünftigen zu beweisen, so erwächst diesem die Aufgabe, zu zeigen, daß eine Lehre oder eine Erzählung unsere Vernunft übersteigen könne, ohne ihr darum zu widersprechen. Leibniz unterzieht sich dieser Aufgabe. Ein Uebervernünftiges will er nicht läugnen, aber ein Widervernünftiges kann er nicht zugeben. Ein widervernünftiger Satz ist ein solcher, dessen Falschheit sich erweisen läßt. Aber den Beweisen, sagt Leibniz, muß man immer nachgeben; wenn einem Satz Beweise entgegenstehen, die in allgemeinen Vernunftwahrheiten oder unbestreitbaren Thatsachen begründet sind, so ist seine Falschheit erwiesen, und dann ist es unmöglich, ihn zu glauben. So wenig eine Philosophie zuläßig ist, die sich mit der Religion nicht versöhnen läßt, ebenso wenig kann eine Religion wahr sein, die andern erwiesenen Wahrheiten widerstreitet. „In Sachen der Religion auf die Vernunft verzichten zu wollen, erklärt er, ist in meinen Augen ein fast sicheres Merkmal, entweder eines Eigensinns, der an Schwärmerei grenzt, oder was noch schlimmer ist, der Heuchelei." [1]) Soll sich der Offenbarungsglaube rechtfertigen lassen, so muß gezeigt werden, daß er zwar über die Vernunft hinausgehe, aber doch zugleich durchaus vernunftgemäß sei. Jenes wird der Fall sein, wenn sich sein Inhalt durch Vernunftgründe nicht beweisen läßt, dieses, wenn er sich durch solche Gründe nicht widerlegen läßt. Jeder Beweis durch Vernunftgründe besteht aber nach Leibniz darin, daß etwas als nothwendig, jede Widerlegung durch solche Gründe darin, daß es als unmöglich nachgewiesen wird; und als noth-

1) O. P. 487, 25. 480, 3. 486, 23. 496, 61. 404. Leibniz b. Rommel a. a. O. II, 54.

wendig erkennen wir das, was in allgemeinen und nothwendigen Wahrheiten entweder unmittelbar enthalten ist, oder sich als Folgerung aus ihnen ergiebt, als unmöglich das, was solchen Wahrheiten entweder unmittelbar oder in seinen Folgesätzen widerspricht. Die übervernünftigen Glaubenslehren müssen demnach zwischen dem Nothwendigen und dem Unmöglichen in der Mitte liegen, sie müssen sich aus nothwendigen Wahrheiten weder ableiten, noch durch sie widerlegen lassen: das Gebiet, auf das sie sich allein beziehen können, ist das der thatsächlichen Wirklichkeit. Eine Thatsache geht nun über unsere Vernunft hinaus, wenn sie keine natürliche Erklärung zuläßt; solche Thatsachen aber nennen wir Wunder. Die Frage nach dem Uebervernünftigen in unserem Glauben fällt daher für Leibniz mit der Frage nach dem Wunder zusammen: übervernünftige Glaubenslehren sind möglich, wenn Wunder möglich sind. Daß nun das letztere der Fall sei, dieß zu beweisen bietet unserem Philosophen, wie er glaubt, die früher (S. 140. 159 f.) besprochene Unterscheidung der nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, der metaphysischen und moralischen Nothwendigkeit, das Mittel. Neben den ewigen Wahrheiten, sagt er, deren Gegentheil einen Widerspruch in sich schließt, giebt es auch andere, die man positive nennen kann: die Gesetze, welche Gott der Natur gegeben hat, und das, was von ihnen abhängt. Diese Wahrheiten beruhen nicht auf einer geometrischen Nothwendigkeit, sondern auf der freien Wahl Gottes; und wenn die letztere allerdings gleichfalls ihre Gründe haben muß, so sind dieß doch nur moralische oder Zweckmäßigkeitsgründe: Gott hat für den Naturlauf diejenigen Gesetze gegeben, welche mit dem Weltzweck am besten übereinstimmten, die größte Vollkommenheit der Welt herbeiführten. Die physische Nothwendigkeit beruht daher auf der moralischen, die Geltung der Naturgesetze ist nur eine bedingte: sie sind nicht an und für sich nothwendig, sondern nur als Mittel für den göttlichen Weltzweck von Gott gewollt. Ebendeßhalb ist aber Gott auch nicht schlechthin an sie gebunden; er

kann vielmehr von ihnen dispensiren, wenn sein Weltplan dieß erfordert, er kann durch ein Wunder Erfolge herbeiführen, welche sich aus der Natur der Dinge als solcher nicht ergeben würden; und es ist dieß, beim Lichte betrachtet, nicht eine Verletzung der Naturordnung, sondern nur das Eingreifen der höheren Ordnung in die niedrigere, der moralischen in die physische, des Reichs der Gnade in das Reich der Natur.[1]) Solche Erfolge können wir wohl als Thatsachen erfahren und bis zu einem gewissen Grade verstehen (apprendre), aber wir können sie nicht begreifen (comprendre), sie nicht vollständig aus ihren Gründen erklären, wir können einsehen, daß sie sind, und was sie sind, aber nicht wie und warum sie sind;[2]) wie ja überhaupt die apriorische Kenntniß der zufälligen Wahrheiten nach Leibniz ein Vorrecht der Gottheit ist (s. o. S. 141). Auch sie sind aber in die allgemeine Weltordnung mit aufgenommen, sie bilden von Anfang an einen Theil des göttlichen Weltplans, und sind in der ganzen Verkettung der Dinge präformirt; wie in der Natur Mechanismus und Teleologie, wirkende und Endursachen übereinstimmen (s. o. S. 124 f.), so stimmt auch das Reich der Natur mit dem der Gnade, die physische mit der moralischen Welt überein, oder wie man auch sagen kann, Gott als der Baumeister der Weltmaschine stimmt mit sich selbst als dem Beherrscher des Geisterreichs überein, und so kommt es, daß die Absichten der Gnade durch den Naturlauf selbst erfüllt werden, daß z. B. die Erde durch natürliche Ursachen in dem Augenblick zerstört wird, welchen Gott für das Weltgericht bestimmt hat.[3])

Diese Theorie hat unter den protestantischen Theologen vielen Beifall gefunden, und namhafte Gelehrte haben ihr noch in unserer Zeit die besten von ihren Gründen entnommen. Aber gegen ihre wissenschaftliche Haltbarkeit läßt sich vieles einwenden. Zunächst hat sie, so wie Leibniz sie ausgeführt hat, eine auffallende Lücke.

1) O. P. 480, 2 f. 485, 19. 403. 405.
2) O. P. 402. 480, 5. 494, 54 ff. 496, 63 ff. 568, 207.
3) O. P. 518, 54. 520, 62. 568, 206 f. 712, 87 f.

Wollte man dem Philosophen auch alle seine Sätze zugeben, so wäre damit doch erst die Möglichkeit wunderbarer, und deßhalb für die menschliche Vernunft unerklärlicher, Thatsachen dargethan. Nun geht aber nicht der ganze Inhalt der positiv christlichen Lehren unter diesem Begriff auf. Schon bei solchen Lehren, wie die über die Menschwerdung Gottes, die Sünde, die Versöhnung, das Weltgericht u. s. w. handelt es sich nicht blos um Thatsachen; keinenfalls aber ist der Glaube an die Dreieinigkeit, in welcher die kirchliche Dogmatik jederzeit das Geheimniß aller Geheimnisse gesehen hat, eine bloße Aussage über eine Thatsache. Hier geriethen wir daher in das Dilemma, daß dieses Dogma sich entweder, wenn es etwas im Wesen Gottes begründetes, also eine ewige und nothwendige Wahrheit aussagt, aus dem Begriff Gottes müßte ableiten lassen, und dann wäre es nichts übervernünftiges, kein Glaubensgeheimniß; oder daß es, wenn es keine ewige und nothwendige Wahrheit, sondern nur ein thatsächliches Verhältniß darstellt, sich auch nicht auf das göttliche Wesen, sondern nur auf die Form der göttlichen Offenbarung beziehen könnte. Soll ferner die leibnizische Theorie auf eine gegebene Religion, wie die christliche, angewandt werden, so müßte man zeigen, daß ihre übervernünftigen Lehren und ihre wunderbaren Erzählungen ihrem Inhalt nach der Vernunft nicht widersprechen, und ihrem Ursprung nach von Gott herrühren. Wenn das erste nicht bewiesen wird, können wir sie nicht glauben, wenn das zweite nicht bewiesen wird, haben wir keinen hinreichenden Grund sie zu glauben. Dieß giebt nun Leibniz auch zu: was der Vernunft widerstreitet, erklärt er (s. o. S. 188), das zu glauben sei unmöglich; und den zweiten Punkt betreffend, verlangt er, daß die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsurkunden zuerst bewiesen, daß, so zu sagen, ihr Bestallungspatent untersucht werde, ehe man sich ihrer Auktorität unterwerfe.[1] Aber daß

1) O. P. 488, 29. 402 vgl. Pichler, Theol. d. Leibn. I, 224.

Leibniz die Vernunftmäßigkeit der Dogmen wirklich dargethan habe, deren Rechtfertigung er versucht (s. o. S. 186), wird niemand behaupten können, der es mit den Beweisen genau nimmt, und dem Apologeten nicht erlaubt, den dogmatischen Bestimmungen, die er zu vertreten versprochen hat, etwas anderes zu unterschieben. Was andererseits den Beweis für den göttlichen Ursprung der biblischen Schriften betrifft, so hat nicht blos die spätere Geschichte der Theologie gezeigt, wie wenig er sich in dem Sinne, um den es sich hier handelt, in wissenschaftlich genügender Weise führen läßt; sondern auch unser Philosoph selbst sieht sich genöthigt, sich von den geschichtlichen und den Vernunftbeweisen auf jene „göttliche Beglaubigung" zurückzuziehen, welche in einer unmittelbaren inneren Gnadenwirkung bestehen soll, und deßhalb von den Theologen das Zeugniß des heiligen Geistes genannt wird.[1]) Wer sich aber auf dieses Zeugniß beruft, der erklärt ebendamit alle anderen Gründe für unzureichend. Eine wissenschaftliche Beweisführung für die Thatsächlichkeit eines Wunders ist einfach deßhalb unmöglich, weil die Annahme desselben sich immer nur auf die Glaubwürdigkeit des Wunderberichts gründen kann, die Glaubwürdigkeit eines Zeugnisses aber sich nur nach der Analogie der sonstigen Erfahrung beurtheilen läßt, und daher Vorgänge, welche aller Analogie der Erfahrung widerstreiten, sie mögen bezeugt sein, wie sie wollen, niemals die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich haben können. Aber auch an sich selbst, und ganz abgesehen von der Frage nach ihrer Anwendbarkeit, leidet die leibnizische Theorie an einem unverkennbaren Widerspruch. Das Uebervernünftige in unserem Glauben soll sich auf die übernatürlichen Vorgänge oder die Wunder beziehen; damit aber diese Wunder der Vernunft und den Naturgesetzen nicht widerstreiten, sollen sie in einer moralischen Nothwendigkeit begründet und von Anfang an in den Weltplan und den Naturzusammenhang mit

1) O. P. 404. 488, 29. Bei **Rommel** a. a. O. II, 54.

aufgenommen sein. Wie reimt sich dieses zusammen? Wenn die Wunder nothwendig sind, so sind sie nicht zufällig, und daß diese Nothwendigkeit nur eine moralische sein soll, macht in diesem Fall, wie schon früher gezeigt wurde (S. 159 f.), keinen Unterschied. Wenn sie von Anfang an im Weltplan vorgesehen sind, so sind sie Erfolge, die in der Welt, so wie sie nun einmal ist, an diesem Orte eintreten mußten; sie sind durch den ganzen Weltlauf vorbereitet, sind Glieder einer Kette, die gerade nach Leibniz einen ganz festgeschlossenen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen darstellt, sie haben ihren hinreichenden Grund in allem vorangegangenen und tragen in ihrem Theile dazu bei, alles folgende zu begründen. Was aber mit Nothwendigkeit eintritt, was im Naturzusammenhang begründet, im Weltlauf präformirt ist, das ist kein Wunder, sondern ein Naturereigniß, es kann nicht aus dem Eingreifen einer außerweltlichen Ursache in den Naturlauf, sondern nur aus den natürlichen Ursachen und ihren Gesetzen erklärt werden. Leibniz selbst giebt dieß hinsichtlich derjenigen Wunder zu, welche Gott durch Vermittlung von Engeln oder ähnlichen Wesen bewirke: diese Wesen, sagt er, handeln dabei nach den Gesetzen ihrer Natur, mögen daher auch die Erfolge, die sie hervorbringen, uns wunderbar erscheinen, so seien sie doch in Wahrheit natürliche Vorgänge. Wunder im strengen Sinn seien nur die, welche das Vermögen der geschaffenen Wesen schlechthin übersteigen, wie die Schöpfung oder die Menschwerdung.[1]) Können aber solche Vorgänge in einem System Raum finden, dessen erster Grundsatz es ist, daß alles seinen zureichenden Grund haben müsse? einem Systeme, welches die Welt nur als ein vollkommen zusammenhängendes Ganzes zu begreifen weiß, in dem (wie Leibniz O. P. 579 selbst sagt) jeder Eingriff an Einem Punkte den Gang aller seiner Theile verändern müßte? Wenn daher spätere Anhänger der leibnizischen Philosophie die Möglich-

1) O. P. 579, 249. 568, 207. 480, 3. 758, 44. 776, 112.

keit übernatürlicher Offenbarungen, wunderbarer Ereignisse, übervernünftiger Glaubenslehren bestritten, so haben sie damit nur die Folgerungen gezogen, denen sich Leibniz selbst freilich auf's lebhafteste, und gewiß mit persönlicher Ueberzeugung, widersetzt hat, die sich aber aus seinen eigenen Voraussetzungen unweigerlich ergeben.

Für die Ausbreitung und die geschichtliche Wirkung der leibnizischen Philosophie war aber gerade diese Zurückhaltung, die Bereitwilligkeit, mit der sich ihr Urheber den theologischen Ueberzeugungen anbequemte, die Behutsamkeit, mit der er jeden offenen Zusammenstoß mit denselben vermied, von unverkennbarem Vortheil. Wenn man sieht, mit welchem Mißtrauen sie dennoch von der großen Mehrzahl der Theologen betrachtet wurde, so wird man sich sagen müssen, daß sie bei einer entschiedeneren Durchführung ihrer Grundsätze in Gefahr stand, das Schicksal des Spinozismus zu theilen, dessen wissenschaftliche Bedeutung hauptsächlich deßhalb ein Jahrhundert lang von den meisten verkannt wurde, weil sein theologischer Charakter ein unüberwindliches Vorurtheil gegen ihn erregt hatte. Auch Leibniz fand aber seine Zeitgenossen, wie sich dieß nicht anders erwarten ließ, nicht für alle Bestandtheile seines Systems gleich empfänglich. Während verhältnißmäßig nur wenige in die spekulativen Grundlagen desselben tiefer eingiengen, wirkte es dagegen im weitesten Kreise durch die allgemeinen Gedanken, von denen es geleitet wird. Die Monadenlehre zählte nicht viele Anhänger; aber die Forderung einer rationalen Wissenschaft, das Streben nach deutlichen Begriffen, nach einer zusammenhängenden und widerspruchslosen Erkenntniß, nach durchgängiger Einsicht in die Gründe der Dinge, die Idee der allgemeinen Vervollkommnung und Glückseligkeit, der Glaube an eine zweckmäßige Welteinrichtung, an die Harmonie alles Seins, an eine beste Welt, an eine alles bestimmende und in allem durch vernünftiges Denken nachweisbare göttliche Weisheit — diese und die verwandten Gedanken sind es, durch welche Leibniz die um-

fassendste Wirkung geübt hat und der Vater der deutschen Aufklärung geworden ist.

10. Zeitgenossen von Leibniz: Tschirnhausen und Thomasius.

In dieser aufklärenden Richtung begegnen sich mit Leibniz zwei Männer, welche ihm auch äußerlich nahe stehen: Tschirnhausen und der jüngere Thomasius. An philosophischer Größe kann ihm freilich keiner von beiden entfernt gleichgestellt werden; aber doch haben sie auf ihre Zeit einen bedeutenden Einfluß gehabt, und diejenige Entwicklung des deutschen Geisteslebens, deren größter Vertreter Leibniz ist, erheblich gefördert.

Ehrenfried Walther Graf von Tschirnhausen (1651 in der Lausitz geboren und 1708 gestorben) war zuerst in Leyden, wo er studirte, in die cartesianische Philosophie eingeführt worden, dann mit Spinoza in einen sehr fruchtbaren persönlichen und wissenschaftlichen Verkehr gekommen; in Paris lernte er Leibniz kennen, mit dem er bis zu seinem Tode in freundschaftlicher Verbindung blieb. Doch schließt er sich an die beiden ersteren noch unmittelbarer an, als an ihn. Seine „Geistesheilkunde" (Medicina mentis) v. J. 1687 will eine allgemeine Anleitung zum wissenschaftlichen Erkennen, eine allgemeine Methodologie sein; sie will die Kunst der wissenschaftlichen Entdeckung, die ars inveniendi, darstellen, durch welche die Erkenntniß der Dinge von der bloßen Kenntniß der Worte, die philosophia realis von der verbalis sich unterscheidet, und sie will uns dadurch befähigen, die Wahrheit auf allen Gebieten an's Licht zu bringen.[1] Bei der Behandlung dieser Aufgabe ist nun für Tschirnhausen theils der Vorgang der obengenannten Philosophen theils das Verfahren der Wissenschaften maßgebend, denen er selbst sich mit dem bedeutendsten Erfolge gewidmet hatte, und die auch auf jene den

1) Vgl. Praef. S. 22 f. 29. 289 f. (der Ausgabe von 1695) u. ö.

größten Einfluß ausgeübt hatten, der Mathematik und der Physik. Alles unser Wissen beginnt, wie er glaubt, mit der Erfahrung; und zwar ist es näher (wie im Anschluß an Descartes ausgeführt wird) unsere innere Erfahrung, als die allgemeinste und keinem Irrthum unterworfene, von der wir ausgehen müssen. Diese liefert uns nun vier Grundthatsachen: 1. daß wir uns verschiedener Dinge bewußt sind; 2. daß uns das eine angenehm das andere unangenehm ist; 3. daß wir das eine begreifen oder denken, das andere nicht denken können; 4. daß wir durch unsere Sinne, unsere Einbildungskraft und unsere Empfindung Bilder von äußeren Gegenständen erhalten. Der ersten von diesen Thatsachen verdanken wir den Begriff des Geistes, der zweiten den des Willens, der dritten den des Verstandes, der vierten den der Einbildungskraft und des Körpers. Die erste ist die Grundlage aller Erkenntniß überhaupt, die zweite der Moral, die dritte der Vernunftwissenschaft, die vierte der Erfahrungswissenschaft. Von diesen Erfahrungen muß man aber zu Begriffen fortgehen, und alles aus Begriffen auf apriorischem Weg ableiten, zugleich aber auch durch gesicherte Erfahrungen bewähren;[1]) so daß die Hauptaufgabe der Wissenschaft doch in der Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, in der Deduktion, gesucht wird. Die erste Bedingung derselben sind daher richtige Begriffe. Die Wissenschaft besteht nicht aus Perceptionen, oder Wahrnehmungen, sondern aus Conceptionen, aus Begriffen, sie ist nicht Sache der Einbildungskraft, sondern des Denkens, des Verstandes.[2]) Die Angemessenheit an unsern Verstand ist das Merkmal der Wahrheit: wahr ist, was sich begreifen läßt, falsch, was sich nicht be-

1) Praef. und S. 290 ff.

2) Man vgl. über diesen Unterschied, in dessen Auffassung sich Tsch. zunächst an Spinoza anschließt, S. 43. 46. 79 f. 165. Zur Einbildungskraft (imaginatio) rechnet er hier die sinnliche Wahrnehmung (sentire), die Phantasiebilder (imaginari im engern Sinn) und die sinnlichen Gefühle (die passiones, das percipere s. affici).

greifen läßt; und da sich nun der Verstand eben nur hierüber ausspricht, so sind seine Aussagen immer wahr; nur die Einbildungskraft ist es, welche uns zu Irrthümern verleitet, indem sie uns solches, was an sich selbst verschieden ist, als dasselbe erscheinen läßt (S. 35. 52. 165). Handelt es sich aber in der Philosophie um eine Wissenschaft aus Begriffen, so ergiebt sich als die einzige für sie passende Methode, wie Tschirnhausen glaubt, die mathematisch-demonstrative; und er verweist hiefür ausdrücklich auf die Erfolge, welche Descartes und seine Nachfolger diesem Verfahren zu verdanken gehabt haben, namentlich aber (allerdings ohne den verrufenen Atheisten zu nennen) auf den Vorgang Spinoza's; nur daß diese Männer, wie er glaubt, ihre Entdeckungen durch genauere Darlegung ihrer Methode allgemein zugänglich zu machen versäumt haben.[1] Er seinerseits betrachtet als das wesentliche derselben den geordneten Fortgang von Definitionen zu Axiomen und weiter zu Theoremen. Die Definitionen sollen die Entstehung der Dinge aus ihren Ursachen angeben; um sie zu erhalten, müssen wir uns den Inhalt unserer Vorstellungen von den Dingen, sowohl hinsichtlich ihres gemeinsamen Wesens als hinsichtlich ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeiten, vollständig vergegenwärtigen und damit so lange fortfahren, bis die Eigenschaften jeder Gattung allseitig bestimmt sind; wir müssen sodann die so gefundenen Gattungsbegriffe in ihre allgemeinsten Elemente, sowohl die unveränderlichen als die veränderlichen, zerlegen, alle möglichen Combinationen dieser Elemente vollziehen, und mittelst derselben die ersten Begriffe bilden; wir müssen endlich diese Begriffe, vom einfacheren zum zusammengesetzten fortschreitend, entwickeln, bis die Progression der ganzen Reihe festgestellt ist, und uns durch Deductio ad absurdum der Vollständigkeit und Richtigkeit unserer Begriffsbestimmungen versichern (S. 66 ff.). Aus der Betrachtung der Verhältnisse, welche zwischen den sämmtlichen

1) Praef. S. 158. 183 vgl. 129.

Elementen jeder Definition stattfinden, ergeben sich die Axiome; aus der Verbindung verschiedener Definitionen die Theoreme; in den Definitionen, Axiomen und Theoremen liegt auch das Mittel zur Lösung der Probleme (S. 117 ff.). Es ist also überhaupt das mathematische Verfahren, welches Tschirnhausen für alle Wissenschaften verlangt; und giebt er auch zu, daß die Synthese, die Ableitung des Bedingten aus seinen Bedingungen, für sich allein nicht genüge, daß zu derselben die Analyse hinzukommen müsse, welche nicht blos zeige, wie sich jede Wahrheit beweisen, sondern auch, wie sie sich von Anfang an finden lasse (S. 127 f.), so hat er doch auch hiebei eben nur die mathematische Analyse im Auge. Er räumt wohl ein, daß unsere Ueberzeugungen mit der Erfahrung übereinstimmen müssen, er beruft sich nicht selten zum Beweis einer Annahme auf die Erfahrung, auf das Zeugniß der Sinne; aber er giebt nirgends eine Anleitung zur methodischen Ableitung wissenschaftlicher Sätze aus der Erfahrung, eine Theorie der Induktion; er verlangt „eine Wissenschaft des Universums, welche nach genauer mathematischer Methode a priori bewiesen, und durch unbestreitbare Erfahrungen a posteriori bestätigt wird“ (S. 280); so daß die Erfahrungswissenschaft zwar nicht ausgeschlossen, aber die unterscheidende Form des wissenschaftlichen Verfahrens doch immer in der mathematischen Deduktion gesucht wird.

Mittelst dieser Methode ein ausgeführtes philosophisches System zu entwerfen, ist Tschirnhausen nicht gelungen: er starb, ehe er die Physik vollendet hatte, welche den zweiten Theil seiner Medicina mentis bilden sollte. Seine Ansicht der Dinge läßt sich daher nur aus zerstreuten gelegenheitlichen Aeußerungen abnehmen. Er führt den ganzen Inhalt unserer Vorstellungen auf drei Klassen zurück: das sinnlich Wahrnehmbare (sensibilia, imaginabilia), die Verstandesdinge (rationalia) oder die Gegenstände, mit denen es die Mathematik zu thun hat, und das Reale oder die Naturdinge. Die ersten Elemente des Sinnlichen sind das

Flüssige und das Feste, die des Mathematischen Punkte, gerade und krumme Linien, die des Realen (wie bei Descartes) die Materie und die Bewegung. Die letztere besteht theils in einer Zusammenziehung theils in einer Trennung der Körper, und sie bewirkt in jenem Fall dasjenige, was man Ruhe, in diesem das, was man allein Bewegung zu nennen pflegt (S. 74 f. 88 f.); die Ausdehnung ist nämlich, wie Tschirnhausen im Widerspruch gegen den sonst sosehr von ihm bewunderten Descartes bemerkt (S. 180), eine Folge der Bewegung, und eine Materie, welche durchaus in Ruhe wäre, giebt es überhaupt nicht. Indessen hat jene Dreitheilung doch nur eine relative Geltung: an sich selbst sind die Naturdinge das einzige Reale, und wenn wir von ihnen das Rationale und Imaginable unterscheiden, so bezeichnen wir damit nur die verschiedenen Gesichtspunkte, aus denen sie sich betrachten lassen, indem man von einem Theil ihrer Eigenschaften abstrahirt. Die Naturwissenschaft, oder die Physik, ist daher die Grundwissenschaft, auf der alle anderen beruhen, und aus der sie sich als Theile oder Anwendungen derselben ableiten lassen; sie ist die wahrhaft göttliche Wissenschaft, welche es mit den unveränderlichen, von Gott stammenden Gesetzen der Welt und mit der Wirksamkeit Gottes in der Welt zu thun hat. Auch die Ethik hat ihren sichersten Grund an der Physik; denn nichts anderes wird uns von der Gewalt der Leidenschaften so gründlich befreien, als die Einsicht, welche wir der Physik verdanken, daß der ganze Reiz der äußeren Dinge nicht auf ihrem wirklichen Wesen, sondern nur auf unseren Sinnen und unserer Einbildungskraft beruht; daß auch die Begierde nach Ruhm eine Thorheit ist, da die Erde und alles Irdische einmal vergehen wird; daß wir in jedem Augenblick ganz und gar von Gott abhängen, ohne dessen fortwährende Mitwirkung uns auch nicht die geringste geistige oder körperliche Thätigkeit möglich wäre. Denn der Wille richtet sich immer auf das, was der Verstand unzweifelhaft als wahr erkennt (S. 280 ff.). In dieser Hochschätzung der Physik und in der Zurückführung

der Naturerscheinungen auf Materie und Bewegung läßt sich der Geist des Cartesianismus und Spinozismus nicht verkennen; zugleich spricht sich aber auch eine mittlere Stellung zwischen beiden darin aus, daß Tschirnhausen zwar mit Descartes an der Freiheit des menschlichen Willens (S. 286) und der Annahme einer übervernünftigen Offenbarung (S. 57) festhält, daß er aber doch zugleich mit Spinoza nicht blos den Naturlauf und seine Gesetze, sondern auch die menschlichen Lebensthätigkeiten, unmittelbar von der alles durchdringenden göttlichen Wirksamkeit herleitet.

Mit Tschirnhausen trifft nun Christian Thomasius darin zusammen, daß es ihm gleichfalls vor allem um die Verbesserung des wissenschaftlichen Verfahrens, um den Standpunkt der Aufklärung im allgemeinen zu thun ist; aber die Persönlichkeit und die Geistesart der beiden Männer ist sehr verschieden. Im Gegensatz zu Tschirnhausens vornehmer Haltung macht Thomasius den Eindruck eines unruhigen Neuerers; wenn wir jenen einen philosophirenden Mathematiker nennen können, so ist dieser ein philosophirender Jurist; wenn jener in der wissenschaftlichen Erkenntniß als solcher seine höchste Befriedigung sucht, ist es diesem durchaus um ihre Anwendung auf's Leben zu thun; wenn Tschirnhausen als Schüler Spinoza's und Wolffs nächster Vorgänger das mathematisch demonstrative Verfahren fordert, so geht Thomasius mehr auf eine Philosophie des gesunden Menschenverstands, auf jene gemeinverständliche, nutzbare, leicht faßliche, allen tieferen Untersuchungen ausweichende Popularphilosophie aus, wie sie in der Zeit nach Wolff zur Herrschaft kam. Den 1. Januar 1655 zu Leipzig geboren, hatte er durch seinen Vater (vgl. S. 43) einen gründlichen philosophischen Unterricht erhalten und sich dann der Rechtswissenschaft gewidmet. Den größten Einfluß auf ihn gewannen Grotius und Pufendorf, und namentlich an den letzteren schloß er sich anfangs ganz an; erst in der Folge fand er auch seine Theorie der Verbesserung bedürftig. Als er sich 1681 in Leipzig habilitirt hatte, zog er bald nicht blos durch sein

Talent, sondern auch durch die Kühnheit seines Auftretens die Aufmerksamkeit auf sich; gab aber auch allen, die in Sachen der Wissenschaft, der Universität und der Kirche am alten hiengen, solchen Anstoß, daß er am Ende seinen zahlreichen und mächtigen Gegnern nach mannhaftem Kampfe das Feld räumen mußte. Schon seine juristischen Ansichten fand man bedenklich; neben seiner Vertheidigung Pufendorf's wurden ihm besonders seine Annahmen über die Polygamie (s. u. S. 203) übelgenommen. Als er vollends (seit 1687) das unerhörte begieng, deutsche Vorlesungen zu halten, als er in einer deutschen Monatsschrift die Literatur und die wissenschaftlichen Zustände seiner Zeit der freimüthigsten Besprechung unterwarf, gegen den Schlendrian auf den Universitäten, die Pedanterie und Geschmacklosigkeit der Gelehrten die beißendsten Ausfälle sich erlaubte, als er in Rechtsgutachten und Vorträgen für die Pietisten aus Spener's Schule Parthei nahm, und aus Anlaß einer fürstlichen Mischehe die Reformirten gegen lutherische Unduldsamkeit vertheidigte, wurde ihm schließlich nicht allein das Lesen und Bücherschreiben verboten, sondern auch ein Haftbefehl gegen ihn erlassen. Die brandenburgische Regierung entschädigte ihn durch eine Anstellung an der Ritterakademie zu Halle, und nachdem hier unter seiner Mitwirkung eine Universität gestiftet war (1694), durch eine juristische Professur. Im Jahr 1710 wurde er Direktor der Universität; er starb 1728.

Thomasius war einer von den angesehensten Universitätslehrern und den einflußreichsten Schriftstellern seiner Zeit; und es begreift sich dieß aus der Unerschrockenheit, mit der er für die religiöse und wissenschaftliche Freiheit gegen theologische Bevormundung, für die Vernunft gegen das Herkommen, für das natürliche Recht gegen verjährtes Unrecht in die Schranken trat; aus der Rührigkeit und Beharrlichkeit, mit der er sich Gehör zu verschaffen, der Gewandtheit, mit der er sich auch den Ungelehrten verständlich zu machen wußte, dem derben, mitunter auch wohl platten Witz, mit dem er seine Gegner angriff. Aber er ist weit

mehr Aufklärer, als Philosoph; sein Interesse gilt mehr den praktischen Ergebnissen, als der wissenschaftlichen Begründung; seine Stärke liegt weniger in der Neuheit und Tiefe seiner Gedanken, als in der Art, wie er sie an den Mann bringt. Er will sich von Vorurtheilen und Auktoritäten frei machen, will überall selbst sehen und sich seine Ueberzeugung selbst bilden; will alle unnütze Gelehrsamkeit, alle unverstandenen Formeln, alle unnöthigen Umschweife über Bord werfen, allen Spitzfindigkeiten und Streitfragen möglichst aus dem Wege gehen und sich nur an das halten, dessen Wahrheit und dessen Nutzen vor Augen liegt. Daß aber diese dem „gesunden Menschenverstand" einleuchtenden Annahmen gleichfalls erst der wissenschaftlichen Prüfung bedürfen, und daß hiefür die von ihm so geringschätzig behandelten logischen Formen und Subtilitäten von einigem Nutzen sein könnten, kommt ihm nicht in den Sinn. Ebensowenig bemüht er sich um eine durchgängige Uebereinstimmung und systematische Verknüpfung aller seiner Ueberzeugungen. Er verfolgt jede Untersuchung so weit, als ihm dieß für den nächsten praktischen Zweck nöthig zu sein scheint, um eine umfassende philosophische Weltansicht ist es ihm nicht zu thun; und wenn er auch schließlich für die Behandlung der verschiedenen Fragen, die ihn beschäftigen, gewisse gleichartige Gesichtspunkte gewonnen hat, so fehlt ihm doch theils zu einem eigentlichen System immer noch viel, theils hat er auch lange gebraucht, bis er seinen Standpunkt zur Klarheit gebracht hatte. In seinen „Institutionen der göttlichen Jurisprudenz" vom Jahr 1688[1]) hatte er sich noch fast durchaus an Pufendorf gehalten, dessen schwache Seiten bei ihm sogar noch stärker hervortreten. Er will hier noch alles Recht aus dem Willen des Gesetzgebers herleiten, sei nun dieser ein göttlicher

1) Einen ausführlichen, wenn auch nicht sehr durchsichtigen, Auszug aus dieser Schrift giebt Hinrichs, Gesch. d. Rechts- und Staatsprinc. III, 132 ff. Derselbe berichtet über Thomasius' sonstige Schriften.

oder ein menschlicher: das höchste praktische Princip soll in der Forderung liegen, dem Befehlenden zu gehorchen; das Naturrecht soll nichts anderes sein, als der Wille Gottes, wiefern derselbe durch unsere Vernunft erkannt wird; neben diesem natürlichen Recht soll es aber auch ein auf Offenbarung beruhendes, also positives, und doch zugleich allgemein verbindliches göttliches Gesetz geben (nur auf ein solches gründe sich z. B. das Verbot der Polygamie)[1]), und neben beiden noch besondere, einer bestimmten Religion eigenthümliche göttliche Gesetze, deren Bedeutung um so größer erscheint, da Thomasius glaubt, nur die geoffenbarte Religion mache selig, die natürliche dagegen befördere, selbst wenn sie wahr sei, nur das zeitliche Wohl. Das natürliche Recht wird mit Grotius und Pufendorf auf den Geselligkeitstrieb und das Geselligkeitsbedürfniß begründet; und Thomasius bemüht sich, aus diesem Princip, erkünstelt genug, auch die Pflichten des Menschen gegen sich selbst abzuleiten. Der Einfluß der Theologie auf seine Denkweise wurde seit den letzten Jahren seines leipziger Aufenthalts durch seine Verbindung mit den Pietisten noch verstärkt; und so wenig auch die Natur ihn selbst zum Pietisten bestimmt hatte, so hielt er sich doch längere Zeit zu dieser Parthei, ohne freilich in jeder Beziehung mit ihr gehen, oder sich ganz in ihre Denkweise einleben zu können: seine Ansichten zeigen während dieses Zeitraums eine unklare Mischung von empiristischem Realismus und theologischer Mystik, seine persönliche Haltung einen Wechsel zwischen den frommen Empfindungen und bußfertigen Stimmungen, welche ihm aus der spener'schen Schule entgegenkamen, und zwischen der munteren Laune, der naturwüchsigen Derbheit, der polemischen Leidenschaftlichkeit seines Naturells. Wie leicht in seinem unsystematischen Kopfe die widersprechendsten Dinge

1) Später, in seinem Naturrecht III, 2, 34, findet Thomasius, daß dieselbe zwar nicht dem strengen Recht, aber doch der Ehrbarkeit widerstreite.

neben einander Raum fanden, und wie lange es dauerte, bis er sich der Folgesätze vollständig bewußt wurde, deren Voraussetzungen er längst in der Hand hatte, sieht man auch an der Thatsache, daß er noch in Halle, 1694, gegen eine der Hexerei angeklagte Person auf Folter erkennen wollte, und erst durch seinen Collegen Stryk davon abgebracht wurde; in der Folge wurde er dann aber allerdings der eifrigste und einflußreichste Gegner der Hexenprocesse, wiewohl er weder die Existenz des Teufels noch die Möglichkeit seiner Einwirkung auf die Sinnenwelt bestimmt zu bestreiten gewagt hat. Erst um den Anfang des 18. Jahrhunderts finden wir ihn, unter dem Einfluß der Locke'schen Philosophie, entschieden auf dem Standpunkt angelangt, welcher durch seine ganze Vergangenheit vorbereitet und gefordert, sich am klarsten und übersichtlichsten in seinem „Natur- und Völkerrecht" [1]) ausspricht.

Dieser Standpunkt ist nun im allgemeinen, wie bemerkt, der einer Aufklärung, welche im praktischen Interesse von der Ueberlieferung und dem Herkommen auf die Vernunft zurückgehen will; wobei aber unter der Vernunft der Sache nach nichts anderes verstanden wird, als diejenigen Ueberzeugungen, welche sich einem jeden auch ohne genauere wissenschaftliche Untersuchung ergeben, oder sich ihm wenigstens ohne viele Mühe beibringen lassen. Der letzte Zweck der Philosophie ist nicht die Erkenntniß, sondern das Wohl der Menschen, und zwar (im Unterschied von der Theologie) ihr zeitliches Wohl. Diesem Zweck entspricht sie aber am besten, wenn sie bei der Darlegung ihrer Lehren nicht allein von den logischen und metaphysischen Kunstausdrücken möglichst absieht und sich einer gemeinverständlichen Darstellung bedient; sondern wenn sie auch überhaupt nichts behauptet, dessen Wahrheit nicht jeder, welcher nicht zu tief in Vorurtheilen befangen ist, durch seine gesunde Vernunft (sensus communis) be-

1) Fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta u. s. w. 1705.

greifen kann.[1]) „Was mit der Vernunft übereinstimmt, ist wahr, was nicht mit ihr übereinstimmt, ist falsch." Unsere Vernunft verhält sich aber theils leidend, theils thätig; jenes in der sinnlichen Wahrnehmung, dieses in den Begriffen. Wir erhalten demnach ein doppeltes Merkmal der Wahrheit: die Uebereinstimmung mit den Sinnen und die Uebereinstimmung mit den Begriffen, die sich der menschliche Verstand von den Dingen macht, welche die Sinne ihm darstellen. Diese nichtssagende Antwort giebt Thomasius schon in einigen seiner früheren Schriften[2]) auf die tiefgreifende Frage nach den Bedingungen und Merkmalen einer wahren Erkenntniß, und über diese Oberflächlichkeit ist er niemals wirklich hinausgekommen. Er will Vorurtheile vertreiben, den Verstand säubern, sich zu keiner Sekte bekennen, sondern die Wahrheit annehmen, wo er sie findet: und er nennt sich deßhalb mit Vorliebe einen eklektischen Philosophen. Gegen das syllogistische Verfahren der Schule, und gegen alle logischen Formeln und Regeln überhaupt, hegt er eine tiefe und sehr einseitige Geringschätzung. Was er selbst aber an ihre Stelle setzt, läuft nur auf einen Empirismus der schlimmsten Art hinaus: jenen unmethodischen Empirismus, welcher unkritisch gegen sich selbst und schnell fertig mit andern ein Gemenge von ungeprüften Erfahrungen und von vereinzelten Schlüssen aus diesen Erfahrungen unter dem Namen der allgemein anerkannten, durch die gesunde Vernunft verbürgten Wahrheit zum Ausgangspunkt nimmt. Wenn Thomasius nichtsdestoweniger in vielen Beziehungen höchst wohlthätig gewirkt hat, so hat er dieß nicht jener dürftigen und schiefen wissenschaftlichen Grundlegung, sondern seinem praktischen Verstande, seinem frischen Mutterwitz, vor allem aber dem Un-

1) Introductio in philosophiam aulicam c. 2, 65. Jus nat. prooem. 19. 22.

2) Introductio in philosophiam aulicam. Einleitung zur Vernunftlehre 1691.

abhängigkeitssinn zu verdanken, der ihn überall eine eigene Ueberzeugung suchen ließ, und ihn zur Erschütterung und Zerstörung von Vorurtheilen in hohem Grade befähigte, wenn er auch seinerseits oft für das veraltete, dessen Unhaltbarkeit er erkannt hatte, kein haltbares neues zu bieten wußte.

In seinem „Naturrecht", welches als seine bedeutendste wissenschaftliche Leistung hier etwas eingehender besprochen werden mag, beginnt Thomasius mit einer kurzen Darlegung seiner Ansichten über die Welt und den Menschen. Die Welt, sagt er, besteht theils aus sichtbaren theils aus unsichtbaren Dingen; die sichtbaren nennen wir Körper, die unsichtbaren Kräfte. Nicht jede Kraft hat einen sichtbaren Körper (Th. meint, schon bei Luft, Licht und Aether sei dieß nicht der Fall), aber jeder Körper hat gewisse Kräfte. Dasjenige an den Körpern, was sich durch Gesicht oder Tastsinn wahrnehmen läßt, nennt man ihre Materie, das unsichtbare an ihnen, die Gesammtheit der Kräfte, ihre Natur; die Materie kann jedoch nie ohne die Kräfte existiren, und es kann deßhalb nie die Materie als solche, sondern es können immer nur die Kräfte Gegenstand der Betrachtung für uns sein; was man gewöhnlich Materie nennt, ist nur die allen Körpern zukommende Kraft, von der ihre Sichtbarkeit und Ausdehnung herrührt, die Natur der Körper. Zu den Körpern gehört auch der Mensch; zugleich besitzt er aber viele Kräfte oder Vermögen, welche theils auch bei anderen leblosen oder lebendigen Wesen vorkommen, theils dem Menschen eigenthümlich sind. Die letzteren bilden die menschliche Seele oder den Geist, und sie führen sich auf zwei Grundvermögen zurück, den Verstand und den Willen. Der Sitz des Verstandes ist im Gehirn, der des Willens im Herzen; die Thätigkeit des ersteren besteht im Denken, die des zweiten im Begehren oder der Liebe. Die Gedanken des Verstandes beziehen sich entweder auf die Körper oder auf die Kräfte; jene nennt man Sinnesempfindungen, diese den Verstand im engeren Sinn oder den reinen Verstand. Die Sinnesempfin-

dungen beziehen sich entweder auf gegenwärtige oder auf abwesende Gegenstände. In jenem Fall haben sie ihren Sitz, ebenso wie die Wahrnehmung unserer eigenen Thätigkeiten, in dem Gemeinsinn; in diesem legen wir sie theils dem Gedächtniß theils der Einbildungskraft bei. Auf die Wahrnehmungen gründet sich die Verstandesthätigkeit im engeren Sinn: wir können nichts denken, und ebensowenig etwas begehren, wovon uns nicht unser Sinn unterrichtet hat, welcher seinerseits (sagt Thom.) seinen Inhalt den äußeren Sinnen verdankt. Was aber den Verstand von der Wahrnehmung unterscheidet, ist dieß, daß er die Kräfte abgesehen von ihrer Verbindung mit den Körpern betrachtet, daß er es (mit andern Worten) mit dem Allgemeinen, aus der Wahrnehmung abstrahirten, zu thun hat. Alles Denken ist entweder ein Fragen, oder ein Bejahen und Verneinen; es ist ferner ein einfaches oder zusammengesetztes; in einem zusammengesetzten Denken, einer Gedankenreihe besteht das Schließen, in der Ordnung mehrerer Schlüsse die Methode. — Der Wille ist ein Streben im Herzen; als menschlicher Wille unterscheidet er sich von dem thierischen Triebe dadurch, daß er mit Vorstellungen des Verstandes verbunden ist. Nur darf man ihn darum nicht mit dem Verstand verwechseln, und auch nicht in der Art vom Verstand abhängig machen, als ob er den Aussprüchen desselben immer folgte; Thomasius hält vielmehr diese letztere, von ihm selbst früher getheilte Annahme jetzt für so falsch, daß er umgekehrt behauptet, sobald es sich um unser eigenes Wohl und Wehe handelt, folge unser Verstand unserem Willen, unser Urtheil über Gut und Böse richte sich darnach, ob etwas unserem Willen angenehm oder unangenehm ist. Wie es sich aber hiemit verhält, dieß hängt nicht von unserer Willkühr, sondern theils von der Natur unseres Willens, theils von der Beschaffenheit der Dinge ab, welche ihn erregen: unser Wille ist nicht eine freie, sondern eine mit Nothwendigkeit wirkende Kraft, und auch die moralische Zurechnung besagt nur, daß unsere Handlungen aus unserem Willen hervor-

gegangen sind, nicht, daß wir anders hätten wollen können. Die natürlichen Neigungen der Menschen sind nun allerdings so verschieden, daß man zweifelhaft sein kann, ob sie alle einer und derselben Species angehören. Aber doch kommen sie auch wieder in gewissen Grundzügen überein. Alle haben den Wunsch, so lang und so glücklich, wie möglich, zu leben, alle scheuen sich vor dem Tod und dem Schmerz; alle haben das Verlangen nach körperlichen Genüssen, nach Eigenthum, nach Unabhängigkeit, Ehre und Herrschaft über andere. Sie unterscheiden sich jedoch dadurch, daß diese drei Grundtriebe in ihnen auf sehr verschiedene Weise gemischt sind, daß bald der eine bald der andere von denselben die Herrschaft hat, daß sie sich in den Einzelnen auf die mannigfaltigste Weise bekämpfen und unterstützen. Aus dem Verhältniß dieser Grundtriebe zu den äußeren Einflüssen entstehen die Affekte, oder die leidentlichen Zustände der Seele. Thomasius führt dieselben auf zwei Grundformen zurück: Affekte der Hoffnung und der Furcht, solche, durch welche die Thätigkeit der Grundtriebe erhöht, und solche, durch die sie unterdrückt wird. Er bespricht die verschiedenen Modifikationen dieser Affekte und die hieraus sich ergebenden Erscheinungen des sittlichen Lebens, und er giebt bei dieser Gelegenheit manche Proben von scharfer Beobachtung und Menschenkenntniß. Den Einfluß gewisser Dinge und Menschen auf unsern Willen leitet er mit einer Wendung, deren eben nur ein so ganz auf's handgreifliche gerichtetes Denken fähig war, von ihren „moralischen Ausdünstungen“ her, und er denkt hiebei an wirkliche Ausflüsse der Dinge, die unsere Sinne berühren (I, 2, 89).

Alle Menschen sind nun von Natur unweise und thöricht, von Vorurtheilen aller Art erfüllt, von Leidenschaften beherrscht, voll von Widersprüchen in ihrem Thun, in beständigem Streit mit einander. „Der Naturzustand ist daher, strenggenommen, weder ein Kriegs- noch ein Friedensstand, sondern eine verworrene Mischung aus beiden, welche aber doch von jenem mehr an sich

hat, als von diesem" (I, 3, 55), und wenn die Menschen ohne eine Norm für ihre Handlungen sich selbst überlassen würden, könnte es nicht fehlen, daß aus dem Widerstreit ihrer Neigungen bald ein Krieg aller gegen alle entstände, der für alle die größten Nachtheile mit sich führte. Die menschliche Gesellschaft bedarf daher einer solchen Norm, und sie erhält dieselbe dadurch, daß diejenigen, welche durch eine glückliche Mischung der drei Grundtriebe dazu geeignet sind, als Lehrer oder Herrscher auftreten. Diese Norm kann im allgemeinen nur in dem Grundsatz liegen, daß man alles thun solle, was den Menschen ein möglichst langes und glückliches Leben verschafft, alles vermeiden, was ihr Leben unglücklich macht und ihren Tod beschleunigt. Ein Leben wird aber um so glückseliger sein, je ehrenvoller, angenehmer und reicher an Hülfsmitteln es ist; und da nun ein gerechtes, anständiges und ehrbares Leben in allen diesen Beziehungen dem ungerechten, unanständigen und unsittlichen weit überlegen ist, so gehen aus jenem allgemeinen Grundsatz die drei specielleren Grundsätze hervor, in denen sich Thomasius bis zu einem gewissen Grad an Leibniz (s. S. 150) anschließt: gerecht, anständig und ehrbar zu leben. Das Princip der Gerechtigkeit (justum) liegt in der Forderung, keinem anderen das zu thun, wovon wir nicht wünschen, daß andere es uns thun; das der Wohlanständigkeit (decorum) in der Forderung, den andern dasjenige zu thun, wovon wir wünschen, daß sie es uns thun; das der Ehrbarkeit oder Sittlichkeit (honestum) in der Forderung, uns selbst das zu thun, wovon wir wünschen, daß andere es sich selbst thun, was wir an ihnen löblich finden (I, 6). Auf die erste von diesen Forderungen gründet sich das Naturrecht im engeren Sinn, auf die zweite die Politik, auf die dritte die Ethik; die erste bezieht sich auf die Bewahrung des äußeren Friedens vor Störungen, die zweite auf die Förderung desselben durch wohlwollende Handlungen, die dritte auf die Erlangung des inneren Friedens (I, 4, 87 f.). Unsere Pflichten gegen Gott sollen das Naturrecht nur

mittelbar angehen, sofern es die Wohlanständigkeit und Ehrbarkeit fordere, an der äußeren Gottesverehrung, deren die Unweisen nicht entbehren können, sich so zu betheiligen, daß weder dem Atheismus noch dem Aberglauben Vorschub gethan werde; im übrigen sei die Untersuchung dieser Pflichten theils Sache der Theologen, theils handle es sich hier nur um das Verhalten der Staatsgewalt zu der Religion (II, 1). Ebenso soll aber auch das Naturrecht gegen alle Einmischung der Theologie geschützt werden. Das natürliche Recht, sagt Thomasius (I, 5, 29 ff.), wird unabhängig von jeder Auktorität lediglich durch vernünftige Ueberlegung gefunden; da dieses Recht allen in's Herz geschrieben ist, müssen wir es von dem Urheber der Natur ableiten. Alles positive Recht dagegen ist menschliches, d. h. von Menschen verkündetes Recht; ob diese Menschen dazu von Gott unmittelbar beauftragt worden sind, mag die Theologie untersuchen, der Philosophie ist darüber nichts bekannt. Jetzt ist daher von der früheren theologischen Begründung des Rechts nicht mehr die Rede, es wird ganz und gar von den Bedürfnissen der menschlichen Natur hergeleitet, so wie uns diese durch die Erfahrung bekannt ist: das frühere Schwanken zwischen Rationalismus und Mystik hat einem ausgesprochenen Naturalismus Platz gemacht.

Auch in Thomasius' Staatslehre ist ein Grundzug das Bestreben, in dem er sich an Pufendorf anschließt, das Gebiet des Rechts- und Staatslebens von theologischer Bevormundung freizuhalten. Er bestreitet die Annahme, daß die Souveränetät (majestas) den Fürsten von Gott unmittelbar übertragen sei, und führt sie statt dessen nur mittelbar auf ihn zurück, sofern er als Urheber des natürlichen Gesetzes auch die Gründung von Staaten gewollt, oder wenigstens gutgeheißen habe.[1]) Er vertheidigt die Freiheit der persönlichen Ueberzeugung und des Bekenntnisses. Er erklärt, daß die Aufgabe des Staates einzig und allein in der Er-

1) Jurispr. div. III, 6, 66 ff. J. N. III, 6.

haltung des gemeinen Friedens, der äußeren Rechtsordnung bestehe, daß dagegen der Gottesdienst und die Frömmigkeit weder sein Zweck sei, noch ein Mittel zur Regierung der Unterthanen sein dürfe, daß diese ihren Willen in Religionssachen der Obrigkeit weder unterworfen haben noch vernünftigerweise unterwerfen können; und wenn er auch die natürliche Religion zur Seligkeit unzulänglich, die geoffenbarte unentbehrlich findet, will er doch die christliche Kirche von jedem weltlichen Gemeinwesen scharf unterschieden und ihre Aufgabe streng auf die Lehre beschränkt wissen. Atheisten sollen als gemeingefährlich ausgewiesen, aber nicht bestraft werden dürfen. [1]) Gerade auf diesem Gebiete hat Thomasius besonders erfolgreich gewirkt und in seinem Theile dazu mitgeholfen, daß das Zeitalter der Aufklärung und der religiösen Duldsamkeit für Deutschland anbrach.

Noch viel umfassender und nachhaltiger war aber der Einfluß, und weit größer die wissenschaftliche Bedeutung eines Mannes, welcher längere Zeit neben Thomasius in Halle als akademischer Lehrer thätig gewesen ist, und welcher von ihm und seiner Schule sehr unfreundlich und geringschätzig behandelt wurde, wiewohl er in seinen letzten Zielen vielfach mit ihnen zusammentraf, Christian Wolff's.

II. Wolff.

1. Wolff's Leben; Charakter, Methode und Theile seiner Philosophie.

Christian Wolff [2]) wurde den 24. Januar 1679 in Breslau geboren. Wenn das Studium der Philosophie bei Leibniz und Thomasius mit dem Fachstudium der Rechtswissenschaft in Ver-

1) Thomasische Gedanken (1724) II, 1 ff. Ausführlichere Mittheilungen über Thomasius' Rechts- und Staatslehre, als hier gegeben werden konnten, findet man bei Bluntschli, Gesch. d. allg. Staatsrechts 188 ff.

2) So schreibt er selbst sich in den deutschen Schriften, in den lateinischen nennt er sich Wolfius.

bindung gestanden hatte, so verband es sich bei Wolff, wie seitdem bei der Mehrzahl der deutschen Philosophen, mit dem der Theologie. Sein Vater, ein Rothgerber, hatte ihn schon vor seiner Geburt dem Dienst der Kirche gewidmet; als Knabe war er zum Lesen der Bibel und zum regelmäßigen Besuch des Gottesdienstes angehalten worden, und er hatte auch wirklich ein solches Interesse für theologische Fragen gewonnen, und sich über dieselben noch auf der Schule so sorgfältig unterrichtet, daß er selbst bezeugt, als er 1699 die Universität Jena bezog, habe er in den theologischen Vorlesungen nichts neues gehört. Um so wichtiger wurde für ihn der Unterricht in der Mathematik und den verwandten Fächern, den er hier erhielt. Auch seiner Lehrer in der Philosophie gedenkt er mit Anerkennung; noch mehr hatte er aber in dieser Beziehung Pufendorf's Schriften und vor allem Tschirnhausen's „Geistesheilkunde" zu verdanken. J. J. 1703 habilitirte sich Wolff in Leipzig, und hielt hier einige Jahre mathematische und philosophische Vorlesungen. Durch seine Habilitationsschrift kam er mit Leibniz in Verbindung, an dessen System er sich bald ganz anschloß. Ihm hatte er es auch zu verdanken, daß er 1706, als eben wegen einer Lehrstelle in Giessen Unterhandlungen mit ihm angeknüpft waren, zum Professor in Halle ernannt wurde. Sein Lehrfach war die Mathematik; er dehnte jedoch nach einigen Jahren seine Vorlesungen auf alle Theile der Philosophie aus, und er fand mit denselben solchen Beifall, daß er bald zu den gefeiertsten Universitätslehrern gehörte. Neben dem neuen und für jene Zeit bedeutenden ihres Inhalts empfahlen sie sich auch durch die einfache Natürlichkeit seines freifließenden deutschen Vortrags, die Klarheit und Ordnung seiner Gedanken, die ansprechenden Beispiele und treffenden Bemerkungen, mit denen er sie zu erläutern, die moralische Nutzanwendung, die er ihnen zu geben wußte. Nur um so größeren Kummer verursachten sie aber Wolff's pietistischen Collegen, unter welchen der fromme Francke und der streitfertige Lange obenan standen; und nach mehrjährigen, durch

persönliche Empfindlichkeiten und Zerwürfnisse verbitterten Streitigkeiten gelang es Wolff's Gegnern durch sehr unwürdige Mittel, den rauhen Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I. gegen den Philosophen so stark einzunehmen, daß er am 8. November 1723 jenen berüchtigten Kabinetsbefehl erließ, durch den Wolff nicht blos abgesetzt, sondern auch bei Strafe des Stranges aus den königlichen Landen verwiesen wurde.[1]) Von mehreren Zufluchtsorten, die sich ihm darboten, wählte er Marburg, wo ihm schon vor seiner Vertreibung aus Halle eine Professur angetragen worden war; und er setzte hier seine akademische und schriftstellerische Thätigkeit mit dem gewohnten Beifall und mit immer steigendem Ruhm fort, bis ihn 1740 Friedrich d. Gr., ein warmer Bewunderer seiner Lehre und seiner Schriften, unmittelbar nach seiner Thronbesteigung, in der ehrenvollsten Weise auf den alten Schauplatz seines Wirkens zurückberief. Noch vierzehn Jahre war er in Halle als Lehrer thätig; doch fand er für seine Vorlesungen nicht mehr das gleiche Interesse, wie in seinen jüngeren Jahren. Um so größer war dagegen fortwährend der Erfolg seiner Schriften, und wie wenig es ihm an äußerer Anerkennung gefehlt hat, zeigt neben vielen anderen Auszeichnungen die Erhebung zum Reichsfreiherrn, welche ihm, wie früher Leibniz, zu Theil wurde. Als er d. 9. April 1754 starb, war die Herrschaft seines Systems in Deutschland längst entschieden.

Dieses System war nun im wesentlichen kein anderes, als das leibnizische. Wolff war zwar sehr eifersüchtig auf den Ruhm der wissenschaftlichen Selbständigkeit, und äußerte seine Unzufriedenheit, als sein Schüler Bilfinger von leibniz-wolffischer Philosophie sprach. Indessen zeigt der Augenschein, daß er keinen einzigen neuen Gesichtspunkt von durchgreifender Bedeutung aufgestellt hat: alle Grundgedanken seines Systems sind ihm von Leibniz an die Hand gegeben, und sein eigenes Verdienst besteht

1) Das nähere über diese Vorgänge findet sich in meinen Vorträgen und Abhandlungen (Lpz. 1865) S. 108 ff.: „Wolff's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie."

nur in der methodischen Entwicklung dieser Gedanken, in ihrer Ausführung zu einem förmlichen Lehrgebäude, in der Vollständigkeit, der Sorgfalt, der Ausdauer, der folgerichtigen Verständigkeit, mit welcher er die verschiedenen Wissensgebiete bis in's einzelste bearbeitet, den gesammten Inhalt unseres Bewußtseins mit wohlgeordneten deutlichen Begriffen zu umfassen unternommen hat. Von den Eigenschaften, welche in ihrer harmonischen Vereinigung die wissenschaftliche Größe seines Vorgängers ausgemacht hatten, war ihm nur ein Theil zugefallen: die logische Klarheit des Denkens, der nüchterne mathematische Verstand; die geniale Erfindungskraft eines Leibniz, seine großartige Combinationsgabe, die kühne Idealität seines Geistes war Wolff's phlegmatischerer Natur versagt geblieben. Er war nicht der Mann, um der Philosophie eine neue Bahn zu eröffnen, aber er war in hervorragender Weise befähigt, seine Zeitgenossen auf dem von einem andern entdeckten Wege zu führen, und denselben in geordnetem Fortgang nach allen seinen Verzweigungen auszumessen.

Als Schriftsteller hat Wolff ein großes Verdienst durch die deutsch geschriebenen Lehrbücher, in denen er bis zum Jahr 1726 alle Theile seines Systems dargestellt hat; während er von da an, — seit er sich mit der steigenden Ausbreitung seines Ruhmes immer mehr als einen „Professor der Menschheit" fühlen gelernt hatte, — sich nur noch der lateinischen Sprache bediente, und dieselben Gegenstände, welche er kürzer und bündiger deutsch dargestellt hatte, nun mit einer oft ganz übertriebenen Ausführlichkeit lateinisch bearbeitete. Vergleicht man Wolff's deutsche Schriften mit denen des Thomasius, so zeigt sich ein außerordentlicher Fortschritt in der Behandlung der Sprache. Wolff's Darstellung ist wohlgeordnet, sein Styl ist zwar mit einer gewissen altfränkischen Umständlichkeit behaftet, aber er ist klar, natürlich und für jene Zeit außerordentlich rein. Durch ihn erst hat die deutsche Philosophie, ja die deutsche Wissenschaft überhaupt, sich ihrer Muttersprache mit Freiheit bedienen gelernt. Ihm hat sie namentlich

ihre Terminologie, dieses so unentbehrliche Mittel der wissenschaftlichen Mittheilung, zu einem guten Theil zu verdanken. Er hat auch hier, wie in mancher anderen Beziehung, das ausgeführt, wozu Leibniz den Anstoß gegeben hatte.

Der leitende Gedanke von Wolff's philosophischer Thätigkeit ist jene Aufklärung des Verstandes, welche schon Leibniz für die Grundbedingung alles wissenschaftlichen und praktischen Fortschritts erklärt hatte. Als die Triebfeder seiner Arbeiten bezeichnet er selbst in der Vorrede zu seiner deutschen Metaphysik die Liebe zum menschlichen Geschlechte, welche ihn von Jugend auf habe wünschen lassen, wenn es bei ihm stände, alle glückselig zu machen. Dazu ist aber, wie er glaubt, nichts so nöthig, als die Erkenntniß der Wahrheit, und zu dieser ist nichts so nöthig, als deutliche Begriffe und gründliche Beweise. Wolff war noch auf der Schule durch seinen Lehrer, den Pastor Neumann, in Descartes' mathematisch-demonstrative Methode eingeführt worden, und er hatte schon damals den Plan gefaßt, die theologischen Lehrsätze durch unwidersprechliche Beweise zu mathematischer Gewißheit zu bringen. Denselben Plan hat er in der Folge auf alles Erkennen überhaupt ausgedehnt: das Ziel aller wissenschaftlichen Untersuchungen liegt für ihn darin, daß alle unsere Vorstellungen zur Deutlichkeit erhoben, alle Ueberzeugungen auf unanfechtbare Beweise gegründet, alle Fragen durch regelmäßige Schlußfolgerungen aus deutlichen Begriffen entschieden werden. An zwei Dingen, sagt er im Vorwort zu seiner lateinischen Logik, habe es der Philosophie bisher gefehlt: an der Evidenz, ohne die keine sichere und feste Ueberzeugung möglich sei, und an der praktischen Brauchbarkeit. Der Grund dieses doppelten Fehlers sei aber ein und derselbe: der Mangel an bestimmten Begriffen und Grundsätzen.[1]) Die Philosophie ist nach einer Definition, an der er von Anfang an

1) Die Quellenbelege für die nachfolgende Darstellung findet man, so weit sie hier nicht verzeichnet sind, in guter Auswahl bei Erdmann, Gesch. d. neuern Phil. II, b. Beil. S. CV—CXLVIII.

festgehalten hat, „die Wissenschaft von dem Möglichen, wiefern es sein kann." Möglich ist aber alles, was keinen Widerspruch in sich schließt. Die Philosophie beschäftigt sich daher mit allem erkennbaren ohne Ausnahme; und sie unterscheidet sich insofern von den übrigen Wissenschaften nicht durch ihren Gegenstand, sondern nur durch seine Behandlung. Während es nämlich die geschichtliche Erkenntniß nur mit dem zu thun hat, was ist und geschieht, nur mit den Thatsachen, von denen uns theils unsere Sinne, theils die Aussagen unseres Selbstbewußtseins unterrichten, soll die Philosophie die Gründe aufsuchen, weßhalb das Mögliche wirklich werden kann, daher auch in den Fällen, in denen an sich mehreres gleich möglich wäre, die Gründe, weßhalb das eine eher geschieht oder geschehen soll, als das andere; d. h. sie soll alle ihre Sätze beweisen, soll dieselben aus sicheren und unumstößlichen Principien, aus deutlichen und adäquaten Begriffen, durch richtige Schlußfolgerungen ableiten. Ableiten können wir aber aus jedem Begriff nur das, was wirklich darin liegt; und eben dieses ist nach Wolff, welchem weder Descartes' noch Tschirnhausen's Bestimmungen hierüber ganz genügen, auch das Merkmal der Wahrheit: ein Satz ist wahr, wenn sich das Prädikat in demselben aus dem Subjekt bestimmen (durch Analyse des Subjektsbegriffs finden) läßt (Log. 523 ff.). Die Philosophie soll daher dasselbe Verfahren, dessen sich die Mathematik in der Größenlehre bedient, auf alle wissenschaftliche Untersuchungen anwenden; denn das eigentliche Wesen der mathematischen Methode besteht eben (wie Wolff ausdrücklich bemerkt) in der Evidenz, mit welcher aus den Principien dasjenige abgeleitet wird, was wirklich in ihnen enthalten ist; die Form der Definitionen, Axiome und Sätze ist Nebensache. Nur darf man deßhalb nicht glauben, daß die Philosophie ihre Methode von der Mathematik entlehne, sondern die eine wie die andere schöpft sie aus der Logik. Wolff weist demnach der Philosophie im allgemeinen das Gebiet zu, welches Leibniz das der nothwendigen oder Vernunftwahrheiten genannt hatte (s. o. S. 139. f.); ebenso

stimmt er mit ihm in der Forderung überein, daß auf diesem Gebiete alles einzelne auf streng demonstrativem Weg aus den grundlegenden Begriffen abgeleitet werde (s. S. 94.); und nichts anderes will auch seine Definition der Philosophie besagen: sie ist die Wissenschaft des Möglichen, weil sie es mit dem Inhalt unserer Begriffe als solchem, ganz abgesehen von ihrer erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, zu thun hat, sie soll durch jene Definition als reine Begriffswissenschaft bezeichnet werden.

Hatte aber schon Leibniz zwischen den nothwendigen und den thatsächlichen Wahrheiten, dem apriorischen und empirischen Erkennen unterschieden, so gewinnt diese Unterscheidung für Wolff eine noch umfassendere Bedeutung. Von den Principien, deren sich die Philosophie bedient, lassen sich manche aus der Erfahrung begründen, die Sätze, welche sie auf demonstrativem Wege gewonnen hat, durch Beobachtung und Versuch bestätigen. Diese Beihülfe der Erfahrung darf die Philosophie, der es um die höchste wissenschaftliche Gewißheit zu thun ist, nicht verschmähen. Es tritt daher in allen ihren Haupttheilen der rationalen eine empirische Wissenschaft zur Seite. Die Naturbetrachtung bestätigt, was die natürliche Theologie von der Weisheit, Güte und Allmacht Gottes lehrt, und Wolff redet insofern wohl auch von einer „experimentellen natürlichen Theologie," deren Grundlage die Teleologie sei.[1]) Die experimentelle Physik leitet die Sätze, welche die allgemeine Kosmologie metaphysisch, aus den Principien der Ontologie, erweist, aus der Beobachtung ab. In demselben Verhältniß steht die empirische Psychologie zur rationalen. Auch die Lehren der Moral und Politik finden in der Erfahrung ihre Bestätigung. Wolff selbst hat zwar nur die empirische Physik und Psychologie abgesondert behandelt; aber auch seinen rationalen Deduktionen ist eine Menge Material beigemischt, welches sich selbst auf seinem eigenen Standpunkt nur aus der Erfahrung herleiten läßt. Nur

1) Log. Disc. prael. § 107. Cosmol. gen. § 53.

um so fühlbarer macht sich aber bei ihm der Mangel an einer genaueren Untersuchung über den Antheil, welcher einer jeden von den beiden Erkenntnißquellen, einerseits der Vernunft, andererseits der Erfahrung, an der Bildung unserer Vorstellungen zukommt, und über die Art, wie beide zur Gewinnung einer wissenschaftlichen Erkenntniß zu verbinden sind. Sein eigenes Absehen ist durchweg auf eine rationale Wissenschaft gerichtet, in der alles aus gewissen Voraussetzungen ebenso bündig und unwidersprechlich gefolgert werden soll, wie dieß bei der Ableitung mathematischer Lehrsätze der Fall ist. Wie wir aber jener Voraussetzungen selbst gewiß werden, wie in unsere grundlegenden Begriffe der Inhalt hineinkommt, den der Philosoph aus ihnen entwickeln soll, und ob es überhaupt möglich ist, das deduktive Verfahren auf die Betrachtung der Natur, des menschlichen Geistes und der Gottheit in derselben Weise und mit derselben Ausschließlichkeit anzuwenden, wie auf die abstrakten Bestimmungen der Mathematik über Größen und Zahlen, wird nicht gefragt. In Wahrheit nun ist dieß unmöglich; und auch bei Wolff stellt sich dieser Sachverhalt thatsächlich heraus. Seine Principien sind großentheils, wenn man näher zusieht, nicht der Vernunft rein als solcher, sondern in letzter Beziehung doch nur der Erfahrung entnommen, und bei jedem neuen Fortschritt seiner Deduktionen sieht er sich immer wieder genöthigt, Erfahrungssätze zu Hülfe zu nehmen. Weil er es aber versäumt hat, durch eine vorgängige gründliche Untersuchung der Erkenntnißthätigkeit über den Ursprung und die Bestandtheile unserer Vorstellungen und über die Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens sich eine klare und erschöpfende Rechenschaft zu geben, weiß er weder die Bedeutung der Erfahrung für seine eigene Philosophie zu würdigen, noch ist er sich bewußt, in welchem Umfang die Sicherheit der wissenschaftlichen Annahmen überhaupt von der Vollständigkeit ihrer erfahrungsmäßigen Begründung abhängt. Was er in der Wirklichkeit nur aus der Erfahrung, und vielleicht aus einer sehr unvollkommenen und unsicheren Erfahrung,

geschöpft hat, erscheint ihm, weil er es in seine Deduktionen aufgenommen hat, als ebenso gewiß, wie wenn es durch strenge Beweisführung aus unbestreitbaren Principien abgeleitet wäre. Erst Kant's eingreifende Untersuchungen haben die deutsche Philosophie im ganzen und großen von diesem unkritischen Verhalten zu sich selbst, diesem Dogmatismus befreit.

Für die methodische Behandlung philosophischer Gegenstände stellt Wolff den Grundsatz auf, welcher sich aus seinem demonstrativen Verfahren unmittelbar ergab, daß vom Begründenden zum Begründeten fortgegangen, daß in jeder Untersuchung dasjenige vorangestellt werde, was zum Verständniß und zum Erweis des nachfolgenden erforderlich sei (Log. Disc. prael. 132 f.). Nach dem gleichen Gesichtspunkt will er auch die Haupttheile seines Systems ordnen. Er unterscheidet in dieser Beziehung[1]) zunächst diejenigen Wissenschaften, in denen es sich um die Erkenntniß des Wirklichen als solche handelt, und diejenigen, welche Regeln für unser Verhalten aufstellen; wir würden sagen: die reine und die angewandte Philosophie. Die erstere hat es nun mit drei Hauptgegenständen zu thun: der Gottheit, der menschlichen Seele und der Körperwelt; und hieraus ergeben sich drei Wissenschaften: die natürliche Theologie, die Psychologie und die Physik. Die Physik zerfällt wieder in vier Zweige: die allgemeine Physik, oder die Lehre von denjenigen Eigenschaften der Körper, welche theils ihnen allen, theils den Hauptarten derselben zukommen; die Kosmologie, oder die Lehre vom Weltganzen; die besonderen Naturwissenschaften: Meteorologie, Oryktologie, Hydrologie, Phytologie, Physiologie; endlich die Teleologie, oder die Lehre von den Zwecken der Naturdinge; noch weitere Wissenschaften mögen, wie Wolff bemerkt, in der Folge hinzukommen. Die Kosmologie, Psychologie und Theologie faßt Wolff unter dem Namen

1) Logica disc. praelim. c. 3; vgl. Erdmann, a. a. O. 267 ff. CV ff. und die praktische Philosophie betreffend ebend. 341 ff. CXLV f. Grundr. d. Gesch. d. Phil. II, § 290, 8.

der Metaphysik zusammen, und er behandelt sie hier in der eben angegebenen Reihenfolge, weil die Kosmologie von der Psychologie, die Kosmologie und Psychologie von der natürlichen Theologie vorausgesetzt werden; ihnen allen aber stellt er als ersten Theil der Metaphysik diejenige Wissenschaft voran, welche er die Ontologie, oder mit einer aristotelischen Bezeichnung die „erste Philosophie" nennt, die Darstellung dessen, was allem Seienden überhaupt, körperlichen und geistigen Wesen, Naturdingen und Kunsterzeugnissen, zukomme. — Die angewandte Philosophie bezieht sich theils auf das Erkenntniß-, theils auf das Begehrungsvermögen, sie giebt theils Regeln für unser Denken, theils Regeln für unser Handeln. Jenes ist die Aufgabe der Logik, dieses die der praktischen Philosophie. Von der Logik unterscheidet Wolff noch die Erfindungskunst, welche zur Entdeckung verborgener Wahrheiten Anleitung geben soll (Tschirnhausen hatte beide identificirt); für die Möglichkeit dieser, bis jetzt allerdings nicht ausgeführten, und auch von ihm selbst nicht in's Leben gerufenen Wissenschaft, verweist er auf das Beispiel der Algebra und der analytischen Mathematik überhaupt. Die praktische Philosophie betrachtet den Menschen theils im Naturzustand, als selbständigen Theil der Menschheit — die Ethik; theils im bürgerlichen Zustand — die Politik; theils in den kleineren und einfacheren Verbindungen, welche zusammen das Hauswesen bilden — die Oekonomik. Der theoretische Theil dieser drei Wissenschaften, die Wissenschaft der guten und schlechten Handlungen, ist das Naturrecht. Die gemeinsamen Grundlagen der praktischen Philosophie, die allgemeinsten Regeln des menschlichen Handelns, untersucht die „allgemeine praktische Philosophie." [1]) Neben diesen auf's sittliche Leben bezüglichen Wissenschaften könnte es aber, wie unser Philosoph sagt, auch eine „Philosophie der Künste", eine „Technologie" geben, welche selbst

1) Wolff selbst hat sich übrigens, wie wir finden werden, nicht durchaus an diese Eintheilung gehalten.

die geringsten Fertigkeiten, bis auf's Holzspalten hinaus, in Betracht zu ziehen und die Gründe ihres Verfahrens anzugeben hätte; als Probe einer solchen will er seine „Vernünftigen Gedanken von der Baukunst“ betrachtet wissen, in denen er die Regeln dieser Kunst nach seiner Weise behandelt, und alle Einzelheiten derselben syllogistisch demonstrirt hatte. Ebenso sind die freien Künste, Grammatik, Rhetorik, Poëtik u. s. w., die Geschichtschreibung, die Rechtswissenschaft, die Medicin, einer philosophischen Behandlung fähig (a. a. O. § 39. 71 f.). Das Gebiet der Philosophie erstreckt sich also wirklich auf alles mögliche ohne Ausnahme: alles in der Welt hat seine Gründe, dieser Gründe sollen wir uns bewußt werden, und die wissenschaftliche Erkenntniß der Gründe ist Philosophie.

Ueber die Reihenfolge der philosophischen Wissenschaften erklärt sich unser Philosoph nicht ohne Schwanken. Denn das zwar steht ihm fest, daß die Metaphysik der praktischen Philosophie vorangehen müsse, und daß die vier Theile der ersteren in der angegebenen Ordnung (Ontologie, Kosmologie, Psychologie, Theologie) zu stellen seien. Auch von der Logik ist es ihm unzweifelhaft, daß sie sachlich genommen der Ontologie und Psychologie nachgesetzt werden müßte; wenn er sie trotzdem beiden voranstellt, so ist dieß eine bewußte Abweichung von der Sachordnung aus Gründen pädagogischer Zweckmäßigkeit. Eine wirkliche Unsicherheit findet sich dagegen in seinen Aeußerungen über die Physik. Einerseits setzt die praktische Philosophie manche physikalische Sätze voraus, andererseits werden, wie Wolff bemerkt, nicht blos von der gesammten Physik die Ergebnisse der Metaphysik, sondern von dem teleologischen Theile derselben auch die praktischen Grundsätze vorausgesetzt, und so schwankt er, ob er auf die Metaphysik die Physik oder die praktische Philosophie zunächst folgen lassen solle. In jener muß, wie er glaubt, der experimentelle Theil dem dogmatischen und die Physik im engeren Sinn der Teleologie vorangehen; in dieser die allgemeine praktische Philosophie und das

Naturrecht (falls dieses besonders behandelt wird) der Ethik, die Ethik der Oekonomik, die Oekonomik der Politik. Von der Technologie erfahren wir nur, daß sie später sei, als die Physik; über den Ort der empirischen Psychologie hat sich Wolff nicht näher erklärt; die Erfindungskunst soll nicht allein die Ontologie, sondern in ihrer specielleren Ausführung Sätze aus allen philosophischen Wissenschaften voraussetzen. Unsere Darstellung wird sich in Betreff der von Wolff bearbeiteten Wissenschaften im wesentlichen an seine Anordnung halten, ohne doch die Physik von der Kosmologie und die empirische Psychologie von der rationalen zu trennen.

2. Die Logik und der ontologische Theil der Metaphysik.

In seiner Logik[1]) giebt Wolff die genauere Ausführung und Begründung seines wissenschaftlichen Verfahrens, indem er in dem ersten, theoretischen, Theile derselben die Thätigkeiten des Verstandes darstellt, durch die wir zu einem Wissen gelangen, in dem zweiten, praktischen, Theile aus dieser Darstellung Regeln für die Behandlung der wissenschaftlichen Aufgaben ableitet. Sein Absehen ist dabei einerseits auf eine Vereinfachung der Logik gerichtet: er verlangt, daß die „künstliche Logik" sich auf die natürliche gründe, daß sie diese erläutere, von der natürlichen Gedankenfolge Rechenschaft gebe, ihre Gesetze untersuche und die Regeln, welche sie aufstellt, ihr entnehme; und er will deßhalb überall, mit Beseitigung unnützer Subtilitäten, auf die uns bekannten Thatsachen unseres Denkens zurückgehen. Andererseits verläugnet er aber auch hier, besonders in seinem größeren Werke, jene lehrhafte Gründlichkeit und Verstandespedanterie nicht, die uns kein logisches Mittelglied ihrer Auseinandersetzungen schenkt,

1) Wolff hat die Logik zweimal bearbeitet: compendiarisch in den „Vernünftigen Gedanken von den Kräften des menschl. Verstandes" (1712), ausführlicher in der lateinischen Philosophia rationalis s. Logica v. J. 1728. Ich folge im obigen der letzteren.

die auch das klarste noch erklärt und das selbstverständliche regelrecht und umständlich beweist. Er handelt in seinem ersten Theile nach einer Einleitung, welche theils die psychologischen theils die ontologischen Voraussetzungen und Hülfsbegriffe der Logik bespricht, von den drei Verstandesthätigkeiten: Begriff, Urtheil und Schluß. In dem Abschnitt über die Begriffe verbreitet er sich eingehend, meist im Anschluß an leibnizische Bestimmungen (s. o. S. 112. f.), über den Unterschied der dunkeln und klaren, verworrenen und deutlichen, der vollständigen und unvollständigen, adäquaten und inadäquaten, einfachen und zusammengesetzten, abstrakten und konkreten, der allgemeinen und der Einzelbegriffe. Er widmet ferner der sprachlichen Bezeichnung der Begriffe eine ausführliche Betrachtung. Er handelt endlich von den Erfordernissen und Regeln der wissenschaftlichen Begriffsbestimmung, und er erklärt bei dieser Gelegenheit mit Leibniz und Tschirnhausen für eine Realdefinition, im Unterschied von der bloßen Nominaldefinition, die genetische, oder diejenige, welche die Entstehungsart des definirten Gegenstandes angiebt und ebendamit seine Möglichkeit nachweist. Wolff wendet sich weiter zu den Urtheilen, wobei er an früher berührte metaphysische Bestimmungen über die constanten und veränderlichen Eigenschaften, die Attribute und Modi der Dinge, anknüpft. Hieraus leitet er z. B. den Unterschied der kategorischen und hypothetischen Urtheile her. Die constanten Eigenschaften der Dinge, sagt er, können von ihnen bedingungslos, die veränderlichen nur unter gewissen Bedingungen ausgesagt werden; jene ergeben daher ein absolutes oder kategorisches, diese ein bedingtes oder hypothetisches Urtheil; weil aber alle kategorischen Aussagen über ein Ding aus seinem Begriff fließen, und mithin nur unter der Voraussetzung richtig sind, daß das Ding wirklich so beschaffen sei, wie seine Definition aussagt, lassen sich alle kategorischen Urtheile auch wieder in hypothetische verwandeln. Als eine eigenthümliche Art von Urtheilen bezeichnet er die unbeweisbaren Sätze, welche als theoretische „Axiome“, als praktische „Postulate“ genannt werden; un-

beweisbar seien aber diejenigen Sätze, in denen sich aus der Definition des Subjekts ergebe, daß das Prädikat demselben beizulegen oder abzusprechen sei (Kant's „analytische Urtheile"). Als Grundform des Schlusses betrachtet er mit Aristoteles den kategorischen Schluß der ersten Figur, und er sucht nachzuweisen, daß nicht bloß die kategorischen Schlüsse der zweiten und dritten Figur, sondern auch die hypothetischen und disjunktiven sich auf Schlüsse der ersten Figur zurückführen lassen. Noch ausführlicher behandelt Wolff in seinem größeren Werke den praktischen Theil der Logik. Er wirft die Frage nach dem Merkmal der Wahrheit auf, und giebt darauf die bereits (S. 216) angegebene Antwort. Er bespricht den Unterschied und die Erfordernisse der direkten und indirekten Beweisführung, die Bedingungen und Grade der Gewißheit Ungewißheit und Wahrscheinlichkeit, die Begriffe des Wissens, der Meinung, des Glaubens, des Irrthums. Er untersucht weiter in einem von den wichtigsten Abschnitten seines Werks den Gebrauch, welcher von der Logik zur Erforschung der Wahrheit sowohl beim erfahrungsmäßigen als beim apriorischen Erkennen zu machen ist; und er macht dabei namentlich auch über die Art, wie aus der Beobachtung des Einzelnen allgemeine Begriffe, aus der Beobachtung der Wirkungen Bestimmungen über die Ursachen abgeleitet werden können, manche treffende Bemerkung, wenn er auch die Induktion im Allgemeinen (schon § 477 f.) noch in der herkömmlichen Weise einfach als einen Schluß von sämmtlichen einzelnen Fällen auf das sie umfassende Allgemeine auffaßt. Auf diese methodologischen Untersuchungen folgen dann aber noch viele weitschweifige Auseinandersetzungen über die Abfassung, die Beurtheilung und das Lesen von Büchern aus den verschiedenen Wissensgebieten, über die Auslegung der h. Schrift, über den Lehrvortrag, über Disputationen und wissenschaftliche Verhandlungen, über die Fähigkeiten und die Kenntnisse, deren Besitz uns zur Lösung der verschiedenen wissenschaftlichen Aufgaben in den Stand setzt; und der Philosoph nimmt es dabei wieder so gründlich, daß er z. B. dem Satze,

was man nicht weiß, das solle man in Büchern nachschlagen, § 1139 eine ausführliche Demonstration gewidmet hat. Mit eingehenden Bemerkungen über den praktischen Werth und Gebrauch der Logik und über die Methode des logischen Studiums schließt das Werk, welches trotz seiner steifen Schulform und seiner für uns oft ungenießbaren Weitläufigkeit, doch dem Bedürfniß seiner Zeit in erschöpfender Weise entgegenkam, und welches auch wirklich das Lob einer klaren, verständigen und umsichtigen Behandlung seiner Aufgabe in hohem Grade verdient. Den wissenschaftlichen Standpunkt seines Verfassers verläugnet es allerdings nicht, und Locke's erkenntnißtheoretischen Forschungen hat Wolff höchstens vielleicht in seinen Erörterungen über Erfahrungserkenntniß und Induktion einigen Einfluß verstattet.

An die Logik schließt sich unter den Untersuchungen, welche in ihrer Gesammtheit die Metaphysik bilden [1]), zunächst die Ontologie an, durch deren Bearbeitung Wolff einem schon von Leibniz ausgesprochenen wissenschaftlichen Bedürfniß entgegenkam. Er stellt dieser Wissenschaft die Aufgabe, theils die allgemeinen Eigenschaften des Seienden, theils die Hauptarten desselben und ihr gegenseitiges Verhältniß darzustellen. Ihre allgemeinsten Principien findet er in dem Satz des Widerspruchs und dem Satz des zureichenden Grundes (worüber S. 141 f.); er sucht aber den zweiten von diesen Grundsätzen aus dem ersten durch die Erwägung abzuleiten, gegen deren Bündigkeit sich allerdings manches einwenden läßt: wenn etwas ohne zureichenden Grund wäre, so wäre nichts der Grund seines Seins, es müßte deßhalb als seiend gesetzt werden, weil nichts ist; nichts könne aber unmöglich der Grund von etwas sein, es könne nicht aus der Annahme, daß

1) Dargestellt in den „Vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" (1719); ausführlicher in der Ontologia (1729), Cosmologia generalis (1731), Psychologia empirica (1732), Psychol. rationalis (1734), Theologia naturalis (1736 f.).

nichts sei, das Sein von etwas gefolgert werden. Auf den Satz des Widerspruchs gründet sich der Unterschied des Möglichen und Unmöglichen: unmöglich ist, was einen Widerspruch in sich enthält, möglich, was keinen in sich enthält, d. h. was weder sich selbst, noch einem anderen wahren Satze widerspricht. Das Unmögliche ist nichts, das Mögliche „etwas", „ein Ding": jenem entspricht kein Begriff, diesem entspricht einer. Sofern ein Ding eine Eigenschaft haben kann, aber noch nicht hat (sofern es m. a. W. blos möglich ist, daß ihm etwas zukomme), ist es unbestimmt, aber ebendeßhalb bestimmbar; sofern es sie hat, ist es bestimmt; dasjenige, wodurch es sie erhält, der zureichende Grund seiner Bestimmtheit, ist das Bestimmende; wenn daher das Bestimmende ist, muß auch das Bestimmte und die Bestimmtheit sein. Diejenigen Bestimmungen in einem Ding, welche weder von einem andern Ding noch von einander herrühren, machen sein Wesen aus; die Bestimmungen, welche aus dem Wesen eines Dings folgen, nennt Wolff, im Anschluß an Descartes und Spinoza, seine Attribute oder Eigenschaften, solche Bestimmungen, die seinem Wesen zwar nicht widerstreiten, aber auch nicht aus ihm hervorgehen, seine Modi. Jene kommen dem Ding immer, diese kommen ihm nur zeitweise zu. Was vollständig bestimmt ist, das ist wirklich, und alles, was wirklich ist, ist vollständig bestimmt: wie die Unbestimmtheit mit der bloßen Möglichkeit zusammenfällt, so fällt die vollständige Bestimmtheit mit der Existenz oder Wirklichkeit zusammen. Jedes Einzelwesen ist daher vollständig bestimmt, und eben hierin, in der vollständigen Bestimmtheit dessen, was wirklich in einem Ding ist, besteht das Princip der Individuation. Das Allgemeine umgekehrt ist dasjenige, was nicht vollständig bestimmt ist, sondern nur die Bestimmungen enthält, welche mehreren Einzelwesen gemeinsam sind; je nachdem diese Bestimmungen einen weiteren oder einen engeren Umfang haben, bilden sich aus ihnen Gattungen oder Arten. Es giebt daher in der Wirklichkeit keine allgemeinen, sondern nur Einzel-

dinge. Das Sein und die Eigenschaften eines Dings sind nothwendig, wenn das Gegentheil derselben unmöglich ist, d. h. wenn es einen Widerspruch in sich schließt; sie sind zufällig, wenn dieß nicht der Fall ist. Sofern aber auch das Zufällige seinen bestimmenden Grund hat, aus dem es mit Nothwendigkeit hervorgeht, wenn derselbe einmal vorhanden ist, kann es im Unterschied von dem unbedingt nothwendigen ein bedingt nothwendiges genannt werden: absolut nothwendig ist dasjenige, was den zureichenden Grund seines Seins in sich selbst hat, bedingt nothwendig oder zufällig, was ihn außer sich hat. Auf diese Bestimmungen läßt dann Wolff weiter ausführliche Erörterungen über Quantität, Zahl, Größe und Maß folgen, in denen er die Grundbegriffe und Grundsätze der Mathematik festzustellen bemüht ist; er bespricht die Qualität, unter der er jede von der Quantität verschiedene innere Bestimmung versteht, den Unterschied der ursprünglichen und abgeleiteten, der nothwendigen und zufälligen Qualitäten, die Aehnlichkeit und die Congruenz; er handelt endlich von den Begriffen der Ordnung, Wahrheit und Vollkommenheit, von denen er die beiden letzteren auf den ersteren zurückführt. Er definirt nämlich die Wahrheit (im „transcendentalen" oder metaphysischen Sinn) als „die Ordnung in der Mannigfaltigkeit dessen, was zusammen ist, oder aufeinanderfolgt", „die Ordnung dessen, was einem Ding zukommt," und ähnlich die Vollkommenheit als „die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen", so daß er demnach bei beiden, dem logisch-mathematischen Charakter seines Denkens entsprechend, zunächst nur die Form der Dinge, das formale Verhältniß ihrer Eigenschaften und Bestandtheile in's Auge faßt.

Von diesen allgemeinen Untersuchungen über das Seiende wendet sich Wolff in dem **zweiten** Hauptheil seiner Ontologie zu der Frage nach den verschiedenen Arten desselben, und zunächst zu dem Unterschied des Einfachen und Zusammengesetzten. Ein **zusammengesetztes Ding** ist ein solches, das aus mehreren von einander verschiedenen Theilen besteht; um das Wesen eines

solchen zu erkennen, muß man einerseits diese Theile, andererseits die Art ihrer Verbindung kennen. Wenn aber mehrere Dinge von einander verschieden sind, sind sie außer einander; und wenn außer einander befindliche Dinge vereinigt werden, entsteht die Ausdehnung, welche gar nichts anderes ist, als das Zusammensein verschiedener und außer einander befindlicher Dinge. Jedes zusammengesetzte Ding ist daher ausgedehnt. Was zusammen ist, das ist gleichzeitig; was dagegen in der Art ist, daß das Sein des einen anfängt, nachdem das des andern aufgehört hat, das steht im Verhältniß der Aufeinanderfolge. Die Ordnung der Aufeinanderfolge in einer stetigen Reihe ist die Zeit; die Zeit ist daher mit dem Dasein von Dingen, die im Verhältniß der Aufeinanderfolge stehen, unmittelbar gegeben und durch dasselbe bedingt. Die Ordnung des Zusammenseins gleichzeitiger Dinge ist der Raum. Ueber die weiteren auf Raum und Zeit bezüglichen Bestimmungen, so auch über Figur, Größe, Theilbarkeit, Bewegung, Geschwindigkeit u. s. w. verbreitet sich Wolff sehr ausführlich. Wenn es aber zusammengesetzte Dinge giebt, muß es auch einfache geben, d. h. solche, die aus keinen von einander verschiedenen Theilen bestehen; denn wenn jeder Theil eines Zusammengesetzten wieder zusammengesetzt wäre und so fort in's unendliche, so käme man nie auf ein solches, aus dem sich das Zusammengesetzte erklären ließe: der Grund des Zusammengesetzten kann nur in dem Nichtzusammengesetzten, dem Einfachen, liegen. Ein einfaches Ding ist ohne Ausdehnung, ohne Größe, ohne Gestalt, ohne innere Bewegung; es ist untheilbar und nimmt keinen Raum ein; es kann weder aus einem zusammengesetzten Wesen entstehen (weil dieses die einfachen Dinge, in die es sich auflösen läßt, schon voraussetzt), noch aus einem einfachen (weil sich von dem untheilbaren nichts lostrennen läßt); wenn es daher überhaupt entstanden ist, muß es aus dem nichts geschaffen sein; und da es keine Theile hat, von denen die einen früher entstanden sein könnten, als die anderen, kann seine Entstehung nur eine

momentane sein. Ebenso könnte der Untergang eines einfachen Wesens nur momentan, nicht allmählich, nur durch Vernichtung, nicht durch Auflösung erfolgen. Nur die einfachen Wesen sind nun, wie Wolff mit Leibniz lehrt, als Substanzen im eigentlichen Sinn zu betrachten. Wenn nämlich eine Substanz ein Wesen ist, welches einerseits der Dauer, andererseits der Veränderung fähig ist, wenn sie, mit andern Worten, „das Subjekt beharrlicher und veränderlicher innerer Bestimmungen“ (§ 769) ist, so muß jeder Substanz eine gewisse Kraft zukommen. Denn wie die Möglichkeit jeder Veränderung ein aktives und ein passives Vermögen voraussetzt (ein aktives, sofern ihr Grund in dem Subjekt selbst liegt, an dem sie sich vollzieht, ein passives, sofern er in einem andern liegt): so setzt ihr wirkliches Eintreten noch etwas weiteres voraus, aus dem es sich erklären läßt. Eben dieses ist aber die Kraft; denn „Kraft nennen wir dasjenige, was den zureichenden Grund für die Wirklichkeit einer Thätigkeit enthält;“ mit der Kraft ist daher immer auch die Thätigkeit gesetzt, sie besteht in dem fortwährenden Streben zu wirken, eine Veränderung hervorzubringen, und sie bringt fortwährend eine solche hervor, wenn sie keinen Widerstand erfährt. Jede Veränderung hat daher ihren Grund in einer wirkenden Kraft; und da es nun zum Begriff der Substanz gehört, Veränderungen ihres Zustands zu erleiden, müssen wir auch jeder Substanz eine Kraft beilegen. Die Substanzen haben daher ein fortwährendes Streben, ihren Zustand zu ändern, und ändern ihn auch wirklich fortwährend, wenn sie keinen Widerstand erfahren. Dasjenige, an dem diese Veränderung sich vollzieht und dem die wirkende Kraft angehört, können nur die Substanzen als solche sein, nicht die ihnen anhaftenden Bestimmungen, seien sie nun Attribute oder bloße Modi (vgl. über diese Unterscheidung S. 226); denn diese Bestimmungen können ihnen wohl zukommen oder nicht zukommen, sie können ihnen auch in höherem oder geringerem Grade zukommen, aber sie können sich an sich selbst, ihrer Qualität nach, nicht ändern

(die weiße Farbe als solche kann nie etwas anderes, als weiß sein); nur die Substanz ist das Subjekt, welches verschiedene qualitative Bestimmtheiten nach einander in sich aufnehmen, als ein und dasselbe mit sich identische, in seinem Wesen beharrende Ding Veränderungen erleiden kann. Sie ist (§ 869 ff.) dasjenige, was die Kraft, oder das Princip der Veränderung, in sich enthält. Nun besteht aber das ganze Wesen eines zusammengesetzten Dinges als solchen in bloßen Accidenzien, in der Gestalt, Größe und Lage seiner Theile; werden diese aufgehoben, so geht das zusammengesetzte Ding als solches unter, während doch von allem Substantiellen in demselben nichts aufgehört hat, zu existiren. Die einfachen Dinge sind daher das, was auch in den zusammengesetzten allein substantiell ist, sie allein sind Substanzen im eigentlichen Sinn, die zusammengesetzten dagegen bloße Aggregate von Substanzen; nur in den einfachen Wesen kann auch alle Kraft ursprünglich ihren Sitz haben: die Kräfte der zusammengesetzten Wesen sind das Produkt aus den Kräften der einfachen, aus denen dieselben zusammengesetzt sind. Weiter kommt nun Wolff (Ontol. II, 2, 3) auf den Unterschied der endlichen Wesen und des unendlichen Wesens zu sprechen, und nachdem er die Begriffe des Unendlichen und des Endlichen eingehend erörtert, und namentlich auch den mathematischen Begriff des Unendlichen berichtigt hat, zeigt er, daß jede veränderliche Bestimmtheit (jeder Modus) eines Dinges in irgend einer Beschränkung seines Seins, jede Veränderung desselben in einem Wechsel seiner Schranken bestehe; daß daher in einem endlichen Wesen die verschiedenen Zustände, deren es fähig ist, nur nach einander, nicht gleichzeitig, eintreten können. Dagegen könne in einem wirklich unendlichen Wesen das, was überhaupt in ihm sein kann, nicht successiv, sondern nur zugleich sein; es können daher keine bloßen Modi, keine zufälligen und veränderlichen, sondern nur nothwendige und unveränderliche Bestimmungen in ihm sein. Aber doch will Wolff, um der Freiheit des göttlichen Willens nicht zu nahe zu treten, die leibnizische

Unterscheidung der absoluten und hypothetischen Nothwendigkeit auf das Unendliche anwenden: neben dem unbedingt nothwendigen, sagt er, sei in demselben auch solches, dessen Nothwendigkeit eine bedingte, welches daher dem Zufälligen (den Modi) analog sei. Da sich ihm aber doch keine zufälligen und veränderlichen Bestimmungen im eigentlichen Sinn zuschreiben lassen, will er es nur uneigentlich eine Substanz genannt, und die Thätigkeit, welche strenggenommen immer eine Veränderung in sich schließt, ihm nur uneigentlich beigelegt wissen. Die weiteren Erörterungen der wolffischen Ontologie, über Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Dinge von einander, über den Begriff des Verhältnisses, des Princips, der Ursache, der Wirkung, und über die verschiedenen Arten der Ursachen und der Wirkungen, muß ich hier ebenso, wie das Schlußkapitel über natürliche Zeichen und künstliche Bezeichnung, übergehen. Auch im bisherigen konnten nur die wichtigsten und bezeichnendsten von ihren Auseinandersetzungen berührt werden. So viel wird aber doch schon aus dem angeführten hervorgehen, daß wir es hier, trotz aller Weitschweifigkeit und allem Formalismus der Schule, mit einer sehr durchdachten und methodisch fortschreitenden Darstellung zu thun haben. Wolff hat allerdings in derselben eine Menge Dinge demonstrirt, die einer so umständlichen Beweisführung gar nicht bedurften, er hat viele andere, beim Licht betrachtet, nur scheinbar und mit Zirkelschlüssen bewiesen; er hat vollends von dem Grundfehler alles Dogmatismus, den Ursprung der Vorstellungen, mit denen operirt wird, nicht näher zu untersuchen, sich hier so wenig, wie sonst, freigemacht. Aber doch war es keine geringe und keine unfruchtbare Leistung, daß er es unternahm, die Begriffe, über die man sich gewöhnlich keine genauere Rechenschaft giebt, zu zergliedern, ihren Inhalt und ihr gegenseitiges Verhältniß zu bestimmen, den Sinn und den Umfang, in dem sie sich anwenden lassen, festzustellen. Wolff hat dadurch nicht allein auf die Bildung des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs einen Einfluß ausgeübt, welcher heute noch nachwirkt

und nicht auf die philosophischen Fächer beschränkt ist; sondern er hat auch, im Zusammenhang damit, um die Schulung des Denkens in unserem Volke, um seine Erziehung zur Klarheit, Bestimmtheit und Ordnung sich ein bleibendes, nicht hoch genug anzuschlagendes Verdienst erworben.

3. Die Kosmologie.

Von den Sätzen der Ontologie über das Seiende, und insbesondere von ihren Bestimmungen über einfache und zusammengesetzte Wesen, macht die Kosmologie die Anwendung auf die Welt. Unter der Welt versteht Wolff die Gesammtheit der mit einander im Zusammenhang stehenden endlichen Wesen: Die Kosmologie soll erklären, wie die Welt aus den einfachen Substanzen entsteht. Die allgemeine Voraussetzung dieser Erklärung liegt in jenem Determinismus, in dem Wolff Leibniz folgt. Alles einzelne in der Welt, sagt er mit jenem, und selbst das Weltganze ist zufällig; es könnte an und für sich genommen auch nicht sein oder anders sein. Aber diese Zufälligkeit besteht nur in der Abhängigkeit von anderem, in jener hypothetischen Nothwendigkeit, welche schon Leibniz von der absoluten unterschieden hatte. Es ist daher trotz derselben jedes Ding und jeder Vorgang durch den Zusammenhang des Weltganzen bestimmt und geht aus ihm nach dem Gesetz des zureichenden Grundes mit Nothwendigkeit hervor; und die Welt als Ganzes ist nichts anderes, als eine durch das gesetzmäßige Ineinandergreifen aller ihrer Theile sich bewegende Maschine, ein mechanisches Automat.

Diese Theile der Welt sind Körper, d. h. zusammengesetzte Wesen; es gilt daher von ihnen alles das, was die Ontologie über die Natur und die Eigenschaften der zusammengesetzten Wesen gelehrt hat. Sie haben eine Ausdehnung, eine Gestalt, eine Größe, sie unterliegen gewissen Veränderungen; aber diese Veränderungen betreffen eben nur ihre Gestalt, ihre Größe, ihre Lage oder die Lage ihrer Theile, sie lassen sich alle auf die Bewegung,

welche einem Körper von einem anderen ihn berührenden mitgetheilt wird, auf mechanische Bewegung zurückführen. Die Körper leisten dieser Bewegung Widerstand[1]), es ist also in ihnen eine Widerstandskraft, eine passive Kraft oder eine Kraft der Trägheit, vermöge der sie jeder Veränderung widerstreben. Die Körper wirken aber auch auf einander, sie theilen andern Körpern Bewegung mit, oder bewirken in der Bewegung, die diese schon haben, eine Aenderung ihrer Geschwindigkeit oder ihrer Richtung; sie thun dieß aber (wie Wolff glaubt) nur wenn sie selbst bewegt sind; wenn daher alle Körper mit der Kraft der Trägheit begabt sind, so sind alle bewegten Körper mit einer aktiven Kraft oder einer Bewegungskraft begabt. Diese bewegende Kraft läßt sich weder aus der Materie noch aus dem Wesen des Körpers erklären. Denn jene ist nur das widerstandsfähige Ausgedehnte, dieses besteht in der Art, wie diese bestimmten, den Körper bildenden Theile miteinander verbunden sind; die aktive Kraft dagegen besteht in einem fortwährenden Streben nach Ortsveränderung, und aus diesem Streben geht auch immer eine Bewegung hervor, wofern es nicht auf Widerstand stößt. Wir haben so in den Körpern ein doppeltes: die Materie und die bewegende Kraft. Beide stellen sich zunächst als beharrliche, gewisser Veränderungen fähige Dinge, als Substanzen dar. In Wahrheit sind sie jedoch nur substanzähnliche Erscheinungen (phaenomena substantiata); das einzige Substantielle in ihnen sind, wie schon die Ontologie gezeigt hat, die einfachen Wesen. Sie allein sind die Elemente der Körper, aus denen sowohl die Materie als die bewegende Kraft derselben hervorgeht. Diesen einfachen Wesen dürfen wir keine von den Eigenschaften der zusammengesetzten beilegen; denn die letzteren führen sich alle auf die Ausdehnung, die räumliche Bewegung, und die Lage ihrer Theile zurück; die einfachen Wesen dagegen sind untheilbar, unräumlich und daher auch ohne Bewegung, und sie

1) Was Wolff Cosmol. § 129 zwar gleichfalls zu demonstriren versucht, eigentlich aber doch nur als Erfahrungsthatsache annimmt.

dürfen deßhalb nicht mit materiellen Atomen verwechselt werden. Eine bestimmte Eigenthümlichkeit muß allerdings jeder einfachen Substanz, die Element einer zusammengesetzten ist, zukommen; ja es kann keine von diesen Elementarsubstanzen der andern vollkommen gleich sein; denn nur in der Verschiedenheit der Elemente kann der Grund davon liegen, daß das eine diesem, das andere jenem zusammengesetzten Wesen als Theil angehört (Cosmol. § 195). Sie müssen ferner mit einer thätigen Kraft begabt sein und fortwährende Veränderungen erleiden; denn nur aus ihren Kräften können die der Körper herstammen; und da nun jede Kraft beständig Veränderungen bewirkt, wenn ihr kein Widerstand geleistet wird, in einem einfachen Wesen aber nichts ist, was seiner Kraft Widerstand leisten könnte, so muß ein solches in einer unabläßigen Veränderung begriffen sein. Aber diese Bestimmtheit kann bei unräumlichen Wesen selbstverständlich nur eine innere, die Veränderung, die sie erfahren, kann nur eine Veränderung ihres inneren Zustandes sein. Wenn jedoch Leibniz das Wesen der einfachen Substanzen in der Vorstellungskraft, ihre Veränderungen in der Vorstellungsthätigkeit, ihre individuelle Verschiedenheit in der größeren oder geringeren Deutlichkeit ihres Vorstellens gesucht hatte, so kann sich Wolff diese Bestimmung nicht aneignen, und er vermeidet deßhalb auch zur Bezeichnung der einfachen Wesen den Namen der Monaden. Er findet, daß wir kein Recht haben, allen einfachen Dingen einerlei Art der Kraft beizulegen, und daß es sogar mehr für sich habe, in den Elementen der körperlichen Dinge eine eigene zur Erklärung der körperlichen Vorgänge geeignete Kraft anzunehmen, deren Natur aber näher zu bestimmen er sich nicht getraut. Statt daher von der Vorstellungskraft aller Monaden zu reden, begnügt er sich, die Elemente der Körper betreffend, mit dem Satze, es sei in ihnen allen Wirken und Leiden, also auch ein aktives und passives Princip. [1]) Ebenso

1) Man vgl. hierüber: Vern. Ged. v. Gott u. s. w. I, § 598 f. II, § 215 f. Cosmol. gen. § 196. 293 f. Ontol. § 760 Anm.

verhält es sich auch mit der Harmonie aller Einzelwesen, dem durchgängigen Zusammenhang aller Dinge, den Wolff mit Leibniz annimmt. Alle Zustände der einzelnen Elemente und alle Veränderungen dieser Zustände sind mit denen aller andern so vollkommen verknüpft, daß jede Veränderung in einem Element sich aus denen aller andern erklären läßt, und daß umgekehrt aus dem gegenwärtigen Zustand jedes Elements der Zustand aller andern, und somit der ganze Weltzustand, nicht allein für die Gegenwart, sondern auch für alle Vergangenheit und Zukunft, erschlossen werden könnte. Aber zur Erklärung dieses Zusammenhangs beruft sich Wolff nicht mit Leibniz auf die Vorstellungskraft der Monaden, durch die jede ein Bild des Universums in sich trage; sondern er leitet ihn einfach daraus ab, daß die Zustände jedes Elements von seinen früheren Zuständen, und die Zustände der zusammengesetzten Wesen von denen ihrer Elemente abhängen; daß aber auch die Veränderungen in dem Zustand eines Elements durch die in den andern vorgehenden Veränderungen bedingt seien, daß (m. a. W.) die Elemente auf einander einwirken und von einander Einwirkungen erfahren, wird aus der gegenseitigen Einwirkung der Körper auf einander bewiesen, welche sich nur aus der der Elemente erklären lasse (Cosmol. § 207). Wenn es aber Wolff nichtsdestoweniger bis auf weiteres dahingestellt sein lassen will, ob die Elemente wirklich oder nur scheinbar Einwirkungen erleiden, — weil man dieß nicht entscheiden könne, so lange das Wesen ihrer thätigen Kraft nicht näher ausgemittelt sei, und weil sich die aktive und passive Kraft der Körper unter jeder von den beiden Voraussetzungen erklären lasse (Cosmol. § 294), — so geht er einer wissenschaftlichen Frage von durchgreifender Wichtigkeit, die durch Leibniz so unabweisbar gestellt war, in sehr ungründlicher Weise aus dem Wege.

Aus den Elementen bilden sich die Körper, indem sich mehrere derselben unter den in ihrem inneren Zustand begründeten Bestimmungen zu einer Einheit, einem Aggregat, verbinden. Sind nun auch die Elemente selbst nichts ausgedehntes, so sind sie

doch außer einander, da sie sonst nicht von einander verschieden sein könnten; wenn sich diese außer einander befindlichen Wesen vereinigen, entsteht etwas ausgedehntes, und da in ihrer Vereinigung jedem Element die Art seines Zusammenseins mit den andern durch sein inneres Verhältniß zu ihnen bestimmt ist, so sind sie so verbunden, daß keine andern zwischen sie eingeschoben werden können, das aus ihnen gebildete Aggregat ist mithin eine continuirliche Größe. Unsere Anschauung dieser Größe ist aber eine verworrene, denn wir können ihre elementaren Bestandtheile nicht unterscheiden; wenn wir daher das ein Phänomenon nennen, von dem wir eine verworrene (oder blos sinnliche) Vorstellung haben, so ist die Ausdehnung und die Continuität als ein bloßes Phänomenon zu bezeichnen. — Die ersten durch die Verbindung der elementaren Substanzen gebildeten Aggregate nennt Wolff die primitiven, die aus ihnen entstandenen, welche sich aber unserer direkten Beobachtung gleichfalls noch entziehen, die derivativen Corpuskeln. Erst aus den letzteren bestehen die wahrnehmbaren Körper, deren Eigenschaften insofern von der Corpuscularphilosophie richtig, aber eben nur aus ihren nächsten Ursachen, erklärt werden; da aber auch die kleinsten gleichartigen Bestandtheile der Körper, wie ihre chemische Zersetzung beweist, aus ungleichartigen, immer noch körperlichen Theilen zusammengesetzt sind, müssen wir die primitiven Corpuskeln als Zwischenglied zwischen ihnen und den unkörperlichen Elementen voraussetzen. Könnten wir nun in der Erklärung der Erscheinungen immer bis auf ihre letzten Elemente zurückgehen, so würde sich eine rein mechanische Naturerklärung ergeben; da uns dieß aber in vielen Fällen nicht möglich, oder für unsern nächsten Zweck nicht nöthig ist, so muß sich mit dieser mechanischen Naturerklärung die physikalische verbinden, welche die Erscheinungen aus andern Erscheinungen, aus zusammengesetzten Dingen und Vorgängen erklärt. An sich selbst freilich sind auch diese eine Folge mechanischer Ursachen, der Gestalt, Größe, Bewegung und Lage der primitiven Corpuskeln; aber wir stellen sie

uns nur verworren, als diese zusammengesetzten Erscheinungen, vor, ohne ihre letzten Bestandtheile zu unterscheiden und uns von ihrer mechanischen Entstehung aus denselben ein Bild zu machen. — Eine Folge von der Ungleichheit der Elemente ist es, daß keine zwei primitiven, und somit auch keine zwei abgeleiteten Körper, daß also überhaupt keine zwei Körper in der Welt sich vollkommen ähnlich sein können, daß es keine zwei Individuen geben kann, die nur der Zahl, nicht auch der Art nach verschieden, die m. a. W. ununterscheidbar wären; daß es daher keine durchaus gleichartige Masse und keine vollkommene Mischung giebt. Ist die Zusammensetzung eines Körpers eine solche, daß er durch dieselbe einer eigenthümlichen Thätigkeit fähig wird, so nennt man diesen Körper einen organischen. Es liegt daher einerseits in dem Bau eines organischen Körpers der ausreichende Grund dafür, daß er dieser Thätigkeit fähig ist, wie andererseits in der Thätigkeit, zu der ein Körper befähigt ist, der Grund seines Baus liegt.[1])

Wolff untersucht nun weiter (§ 302—502) die Gesetze der Bewegung so ausführlich, daß er bei dieser Gelegenheit eine vollständige Darstellung der allgemeinen Mechanik giebt. Von den philosophischen Ergebnissen dieser Untersuchung sind die wichtigsten die zwei Sätze, in denen er sich an Leibniz anschließt: die Läugnung einer Wirkung in die Ferne und die Lehre von der Erhaltung der Kraft. In der ersteren Beziehung behauptet er (§ 320 f.), kein Körper könne auf einen andern anders, als durch Stoß und somit durch unmittelbare Berührung, wirken; und er will deßhalb auch die magnetische und elektrische Anziehung mit Descartes durch die Annahme erklären, daß die Körper, welche einander anzuziehen scheinen, durch gewisse unserer Wahrnehmung sich entziehende mechanische Ursachen gegen einander getrieben werden. Den Beweis seines Satzes führt er aber nur mit der Bemerkung, welche ihn selbst schon voraussetzt, daß ein Körper

1) Das obige nach Cosmol. § 215—281.

nur wirken könne, sofern er selbst in Bewegung ist, und daß er auf diesem Wege auf einen andern zu wirken nur dann einen Grund habe, wenn dieser sich seiner Bewegung entgegenstelle. Die Erhaltung der Kraft versteht Wolff (§ 480—487) in demselben Sinn, wie Leibniz (s. o. S. 125 f.), daß nämlich die Quantität der lebendigen Kräfte in der Welt sich gleich bleibe. Er beweist diesen Satz zunächst für den Fall des Zusammenstoßes zwischen elastischen Körpern; glaubt dann aber hieraus auch auf die nicht elastischen schließen zu dürfen, da in dem einen Fall wie in dem andern die nächste Wirkung des Zusammenstoßes eine Veränderung in der Gestalt der aufeinanderstoßenden Körper sei; und da nun seiner Ansicht nach keine lebendige Kraft anders, als durch den Zusammenstoß der Körper, entstehen, verloren gehen oder sich verändern kann, so ist die Sache damit für ihn erwiesen. Die heutige Naturwissenschaft freilich wird diesen Beweis nicht ausreichend finden können.

Die sämmtlichen bewegenden Kräfte bilden nun in ihrer wechselseitigen Verknüpfung das, was man die Natur nennt; die Naturordnung besteht in derjenigen Weise des Zusammenseins und der Aufeinanderfolge der Dinge, welche sich aus den Veränderungen in den bewegenden Kräften ergiebt, und die Gesetze der Naturordnung fallen mit den Gesetzen der Bewegung zusammen (§ 503 ff. 554 ff.). Diese sind aber, wie auch Wolff annimmt, nicht unbedingt nothwendig; sie lassen sich nicht aus dem Wesen der Körper, nach dem Satze des Widerspruchs, sondern nur aus Rücksichten der Angemessenheit, der Zweckmäßigkeit, nach dem Princip des zureichenden Grundes, ableiten. Die Naturordnung ist daher zufällig, ihre Nothwendigkeit ist nur eine hypothetische, und es ist an sich nicht unmöglich, daß Erscheinungen eintreten, welche der Nuturordnung widersprechen: Wunder sind nicht unmöglich. Wenn aber ein Wunder in den Naturlauf eingreift, so wird ebendamit der ganze folgende Zustand der Welt zu einem anderen gemacht, als er ohne das Wunder sein würde, wofern nicht diese seine

natürlichen Folgen durch weitere Wunder wieder aufgehoben werden.[1]) Denn an der Verkettung aller Dinge, an dem Ineinandergreifen aller natürlichen Wirkungen hält Wolff, trotz seines Wunderglaubens, ebenso fest, wie Leibniz, und eben hierauf beruht, wie auch er glaubt, die Vollkommenheit der Welt: sie besteht darin, daß sich alles in der Welt aus einem gemeinsamen Grund erklären läßt, die besonderen Gründe für alles, was in ihr zugleich ist und auf einander folgt, sich in Einen allgemeinen Grund auflösen lassen. Diese Vollkommenheit ist daher um so größer, je größer einerseits die Mannigfaltigkeit der harmonisch verbundenen Dinge ist, und je kleiner andererseits die Unvollkommenheiten im einzelnen sind, mit denen die Vollkommenheit des Ganzen erkauft wird. Wie es sich aber in dieser Beziehung mit unserer Welt verhält, kann erst die natürliche Theologie ausmachen (§ 535 ff.); und ebendaselbst findet auch die teleologische Naturbetrachtung, welcher Wolff einen so großen Werth beilegt, ihre angemessenste Stelle.

4. Die Psychologie.[2])

Von den Körpern unterscheidet sich die menschliche Seele wie das Einfache von dem Zusammengesetzten. Daß die Seele eine einfache Substanz ist, beweist Wolff ebenso, wie ihr Dasein, aus der Thatsache des Bewußtseins, des Denkens. Zum Denken gehört Bewußtsein, zum Bewußtsein Vergleichung und Unterscheidung dessen, was wir uns vorstellen[3]). Diese Thätigkeit ist aber von den Bewegungen, auf welche sich alle körperlichen Vorgänge beschränken, durchaus verschieden. Als einfache Substanz muß die

1) Vgl. § 509—534. 561—576. 102 ff.

2) Wolff's empirische und rationale Psychologie wurden schon S. 225 genannt. Mit jener trifft das dritte, mit dieser das fünfte Kapitel der Vern. Ged. v. Gott der Welt u. s. w. in seinem Inhalt zusammen. Belegstellen aus beiden bei Erdmann, a. a. O. S. CXXX ff.

3) Die bewußte Vorstellung oder das Bewußtsein nennt W. mit Leibniz Apperception, die Vorstellung ohne nähere Bestimmung Perception.

Seele eine Kraft in sich haben, aus der ein fortwährendes Streben nach Veränderung ihres Zustandes hervorgeht (vgl. S. 229). Diese Kraft kann ebenso, wie das Subjekt, dem sie inwohnt, nur eine einzige sein; und sie besteht näher in dem Vermögen der Seele, sich die Welt nach dem Stand ihres Körpers in der Welt und nach Maßgabe der Veränderungen vorzustellen, welche in den Sinnesorganen vor sich gehen. Das Wesen der Seele wird demnach von Wolff ebenso bestimmt, wie Leibniz das Wesen aller Monaden bestimmt hatte: es soll in einer vis repraesentativa universi bestehen, welche durch die Beschaffenheit des Leibes, durch sein Verhältniß zu anderen Wesen und die in ihm vorgehenden Veränderungen näher modificirt wird; und er erklärt ausdrücklich, daß in jeder einzelnen Vorstellung, auch schon der Sinnesempfindung, alle gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Zustände der Welt enthalten seien, aber in jeder auf andere Weise, und bald mittelbarer bald unmittelbarer. Als Thätigkeiten dieser Einen Kraft sind alle Seelenthätigkeiten zu betrachten; die ihnen entsprechenden Seelenvermögen bezeichnen daher nicht verschiedene Kräfte in der Seele, sondern nur die verschiedenen Modifikationen, deren ihre Vorstellungskraft fähig ist. [1])

Wolff unterscheidet nun zwei Grundformen der Seelenthätigkeit, das Erkennen und das Begehren, und demgemäß zwei Hauptvermögen, das Erkenntniß- und das Begehrungsvermögen; als die Bestandtheile des ersteren bezeichnet er die Empfindung, die Einbildungskraft nebst dem Gedächtniß, und den Verstand.

Alle Seelenthätigkeiten entspringen aus der sinnlichen Empfindung. Die Empfindungen sind Darstellungen oder Bilder der körperlichen Dinge in der Seele; und da nun jedes Bild dem Original ähnlich ist, (schließt Wolff) so müssen auch unsere Sinnesempfindungen den Körpern, auf welche sie sich beziehen, irgendwie

1) Vern. Ged. § 727—759. Psych. rat. § 10—82. 184—188. Ps. empir. § 11—22.

ähnlich sein. Was sie von denselben darstellen, kann nur das sein, worauf sich überhaupt die Eigenschaften der Körper als solcher beschränken: Gestalt, Größe, Lage und Bewegung. Auf der Unterscheidung dieser Stücke beruht die Deutlichkeit der Wahrnehmungen. Sie selbst aber sind nur eine Folge von den inneren Veränderungen in den einfachen Wesen, aus welchen die Körper zusammengesetzt sind. Diese bilden mithin den eigentlichen Inhalt unserer Wahrnehmung; aber sie werden in derselben verworren vorgestellt, ohne daß wir auch nur die abgeleiteten Corpuskeln, noch viel weniger natürlich die primitiven, oder gar die Elemente der Körper, mit unseren Sinnen zu unterscheiden im Stande wären. Durch eine verworrene Vorstellung des Zusammenhangs der Elemente erhalten wir (wie dieß Wolff des näheren nachzuweisen sucht) die sinnliche Anschauung des Raumes; durch eine verworrene Vorstellung ihres passiven Princips die der Kraft der Trägheit; durch eine verworrene Vorstellung ihrer aktiven Kräfte die der bewegenden Kraft. Unsern sinnlichen Empfindungen entsprechen gewisse Bewegungen im Gehirn, welche Wolff mit Descartes „materielle Ideen" nennt, und diesen gewisse von den Objekten bewirkte Bewegungen in den Sinnesorganen; von der Geschwindigkeit der Bewegung in den Sinnesnerven soll die Klarheit der Wahrnehmungen abhängen, ihre Deutlichkeit dagegen dadurch bedingt sein, daß die Bewegungen, welche von verschiedenen Theilen des Objekts herrühren, an verschiedene Fasern der Empfindungsnerven vertheilt sind.[1])

Wenn uns die Empfindung Ideen von gegenwärtigen sinnlichen Dingen liefert, so besteht die Einbildungskraft in dem Vermögen, Vorstellungen abwesender sinnlicher Dinge, Phantasiebilder zu erzeugen. Auch ihnen entspricht immer eine Bewegung im

1) Psychol. rat. § 64. 83—177. Psych. emp. § 56—90. Ich gebe natürlich hier und im folgenden aus Wolff's weitschweifigen Auseinandersetzungen nur das erheblichere.

Gehirn; aber diese ist bei den bloßen Phantasiebildern langsamer, als bei den Sinnesempfindungen; erhält sie die gleiche Stärke, wie bei den letztern (wie dieß im Wahnsinn und im Delirium der Fall ist), so verwechselt man jene mit diesen. Die Phantasiebilder entstehen durch eine Abschwächung der Empfindungen und der ihnen entsprechenden materiellen Ideen; sie setzen daher immer die Sinnesempfindungen voraus, deren Abbild sie sind, und ebenso wird auch ihr Auftreten in jedem einzelnen Falle durch irgend eine Sensation veranlaßt. Das allgemeine Gesetz dieses Hergangs liegt in dem Satze, daß die Einbildungskraft diejenigen Vorstellungen wiedererzeugt, welche mit einer Vorstellung, die wir früher gehabt haben und nun wieder haben, bei ihrem früheren Vorkommen verbunden gewesen sind, weil dieselben damals einen Theil unserer Gesammtvorstellung ausgemacht haben; aus diesem allgemeinen Gesetze ergeben sich die besonderen Gesetze der sog. Ideenassociation. Die Wiedererzeugung der Vorstellungen wird durch die Aufmerksamkeit, und diese durch Uebung erleichtert; wir reproduciren daher eine Vorstellung um so leichter, je öfter wir sie producirt haben. Weil aber unser „Vorstellungsfeld" ein sehr beschränktes ist, können wir immer nur eine kleine Anzahl von Vorstellungen gleichzeitig festhalten, unser Vorstellen ist daher ein diskursives, an das Gesetz der Zeitfolge gebundenes. Auf den Unterschied des dunkeln und deutlichen Vorstellens führt Wolff den des Schlafens und Wachens zurück; beim Träumen soll sich die Seele im Zustand eines zwar deutlichen aber ungeordneten Vorstellens befinden. Bei dieser Gelegenheit unterläßt aber der Philosoph nicht, von den natürlichen Träumen die übernatürlichen zu unterscheiden und die einen wie die andern in körperlicher und geistiger Beziehung ausführlich zu untersuchen. In der Fähigkeit, durch Theilung und neue Verknüpfung von Phantasievorstellungen Bilder von Dingen zu erzeugen, welche man niemals wirklich wahrgenommen hat, besteht das „Dichtungsvermögen"; in der Fähigkeit, reproducirte Vorstellungen als solche wiederzuerkennen,

das Gedächtniß. Ueber beide handelt Wolff ausführlich. Aus dem Dichtungsvermögen entspringt die künstlerische Thätigkeit, bei welcher mehrere durch die Wahrnehmung gelieferte Vorstellungen nach dem Princip des zureichenden Grundes verknüpft werden; sein Werk ist auch der Gebrauch der Vorstellungen zur symbolischen (oder „hieroglyphischen") Bezeichnung der Dinge, dem Wolff eine besondere Aufmerksamkeit widmet. Das Gedächtniß will er nicht zur Einbildungskraft als solcher gerechnet wissen; innerhalb desselben unterscheidet er zwischen dem sinnlichen Gedächtniß, welches die Gegenstände nur verworren, und dem intellektuellen, welches sie deutlich wiedererkenne. Ueber die Eigenschaften eines guten Gedächtnisses, die verschiedene Genauigkeit der Erinnerung und ähnliches verbreitet er sich sehr eingehend.[1])

Die bisher besprochenen Vorstellungsthätigkeiten faßt Wolff unter der Bezeichnung des niederen Erkenntnißvermögens zusammen, und stellt ihnen den Verstand als das höhere Erkenntnißvermögen gegenüber. Wenn uns jene nur sinnliche, mithin verworrene Vorstellungen liefern, so ist der Verstand das Vermögen, sich die Dinge deutlich vorzustellen. Zum deutlichen Vorstellen gehört aber die Unterscheidung und Vergleichung der einzelnen Bestandtheile der Dinge, die Reflexion, und zur Reflexion gehört Aufmerksamkeit. Wolff handelt daher in diesem Abschnitt zuerst von der Aufmerksamkeit; er definirt sie als das Vermögen, zu bewirken, daß ein Theil einer zusammengesetzten Vorstellung größere Klarheit habe, als die übrigen; er zeigt, welche Umstände dazu dienen, unsere Aufmerksamkeit auf gewisse Gegenstände zu richten, welchen Einfluß dieß auf unsere Vorstellungen habe, was für Regeln sich daraus ergeben, und wie die Reflexion in nichts anderem bestehe, als in der successiven Hinwendung der Aufmerksamkeit auf den Inhalt unserer Vorstellungen. Er bespricht weiter den Verstand

1) Psych. rat. § 178—356. Psych. emp. (wo die Reihenfolge der einzelnen Erörterungen eine etwas andere und im ganzen die durchsichtigere ist) § 91—233. Vern. Ged. § 235—267.

als solchen; er führt aus, daß sich alle Verstandesthätigkeiten aus der vis repraesentativa universi ableiten lassen, daß die Reflexion zur Vergleichung der Wahrnehmungen mit einander und mit unsern Erinnerungen, zur Auffassung ihrer Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten, und dadurch zur Bildung allgemeiner Begriffe hinführe; er untersucht die physischen Bedingungen der Verstandesthätigkeit und findet, daß unsere Begriffe keine eigenen „materiellen Ideen" im Gehirn voraussetzen, sondern an den materiellen Ideen der Wahrnehmungen, von denen sie abstrahirt, oder der Wörter und Zeichen, durch die sie ausgedrückt werden, ihr körperliches Substrat haben, daß aber ebendeßhalb diejenigen Verletzungen und Veränderungen des Gehirns, durch welche das Gedächtniß geschwächt wird, auch der Verstandesthätigkeit Eintrag thun; er verbreitet sich (in der empirischen Psychologie) ausführlich über die drei Verstandesthätigkeiten (Begriff, Urtheil, Schluß), über die sprachliche Bezeichnung der Begriffe, über die Möglichkeit und die Bedingungen einer allgemeinen Charakteristik und Combinationskunst, über die Erfindungskunst u. s. w., und er wiederholt bei dieser Gelegenheit sehr vieles, was er schon in der Logik des breiteren auseinandergesetzt hat. Wiefern sich der Verstand auf den Zusammenhang der Dinge richtet, erhält er den Namen der Vernunft: die Vernunft (ratio) ist das Vermögen, den Zusammenhang der allgemeinen Wahrheiten zu durchschauen; eine Vernunfterkenntniß ist diejenige, welche uns diesen Zusammenhang verstehen lehrt. Dieß leistet aber nach Wolff nur das demonstrative Erkennen, und mit diesem fällt, wie er hier erklärt (Ps. emp. § 491 f.), das apriorische zusammen; so daß demnach alles rationale Erkennen und daher alles philosophische Erkennen, wie wir schon oben gehört haben, ein apriorisches, demonstratives, sein soll. Nur um so bedenklicher ist es dann aber, wenn wir gleichzeitig dem ausdrücklichen Zugeständniß begegnen: alles, was durch die Vernunft erkannt wird, werde aus anderem, das uns vorher schon bekannt sein müsse, durch Schlüsse abgeleitet, wir besitzen keine allgemeinen Begriffe, welche wir nicht von der äußeren

oder der inneren Wahrnehmung abstrahirt hätten.[1]) Wenn dem so ist, begreift es sich zwar vollkommen, daß (wie Wolff zeigt) weder der Verstand noch die Vernunft im Menschen jemals ganz rein sind, daß sich mit der Vernunft die Erfahrung, mit den deutlichen Begriffen verworrene zu verbinden pflegen; nur um so näher lag aber dem Philosophen die Frage, ob und in welchem Sinn überhaupt ein apriorisches Erkennen möglich sei, wenn doch alle unsere Begriffe, wie er selbst einräumt, ihren Inhalt aus der Erfahrung entnehmen.[2])

Aus dem Vorstellen geht das Begehren hervor. Die Seele, wie jede Kraft, hat das Streben, ihren Zustand fortwährend zu ändern. Mit jeder Vorstellung ist daher das Streben nach Veränderung derselben verbunden. Dieses Streben wird zum Begehren, zum Verlangen oder Abscheu, wenn es durch die Vorstellung dessen hervorgerufen wird, was dadurch erreicht werden soll, wenn es darauf ausgeht, eine von uns vorhergesehene Vorstellung zu erlangen oder zu vermeiden; und wenn diese letztere eine sinnliche ist, d. h. eine solche, deren Eintreten an gewisse körperliche Bedingungen geknüpft ist, so werden die körperlichen Bewegungen, welche zur Erlangung der von uns gewünschten Vorstellung nöthig sind, in unser Streben mit aufgenommen. Näher ist dasjenige, was uns bestimmt, nach einer Vorstellung zu streben oder ihr zu widerstreben, die Lust oder Unlust, die wir von ihr erwarten: die Lust ist der Beweggrund unseres Begehrens, die Unlust der unseres Widerstrebens. Die Lust besteht in der Erkenntniß einer wirklichen oder vermeintlichen Vollkommenheit, die Unlust in der Erkenntniß einer Unvollkommenheit; auch der körperliche Schmerz ist nichts anderes, als das Bewußtsein der Unvollkommenheit, welche die Verletzung eines Theils unseres Körpers in sich schließt. Was Lust erregt, gefällt uns und wir nennen

1) Psych. emp. § 494. Psych. rat. § 429.

2) Das vorstehende nach Psych. rat. § 357—479. Psych. emp. § 234—508 vgl. Vern. Ged. v. Gott u. s. w. § 268—403.

es schön, was Unlust erregt, mißfällt uns und wir nennen es häßlich. Was uns und unsern Zustand vollkommener macht, ist ein Gut, was uns unvollkommener macht, ist ein Uebel. Jenes ist der natürliche Gegenstand unseres Verlangens, dieses unseres Abscheus. Wie aber die Güter und Uebel verschiedener Art sind und verschiedene Seiten unseres Wesens betreffen, so gilt das gleiche auch von unserem Begehren, und es sind in dieser Beziehung vor allem zwei Hauptarten desselben zu unterscheiden: das sinnliche Begehren oder die Begierde, und das vernünftige Begehren oder der Wille. Ueber das erstere hat sich Wolff in seiner empirischen Psychologie sehr ausführlich verbreitet. Er handelt hier nicht allein von dem sinnlichen Verlangen und Abscheu im allgemeinen, nach Anleitung der ebenbesprochenen Bestimmungen, sondern auch noch im besondern (§ 603—879) von den Affekten oder den „Akten eines heftigen sinnlichen Verlangens und Abscheus", und er beschreibt eine lange Reihe derselben nach allen Seiten; es finden sich darunter aber auch solche, die sich nur gezwungen unter diese Definition aufnehmen lassen, wie die Liebe und die Dankbarkeit. Von der Begierde unterscheidet sich der Wille dadurch, daß es in jener eine verworrene (sinnliche), in diesem eine deutliche (vernünftige) Vorstellung des Guten ist, die unser Begehren bestimmt. Irgendwie bestimmt ist aber der Wille immer und nothwendig. Er kann allerdings nicht gezwungen werden; denn ein Wollen entsteht nur aus der Vorstellung, daß etwas für uns gut sei, ein Widerstreben aus der Vorstellung, daß etwas für uns schlecht sei, und diese Vorstellung läßt sich uns nicht aufzwingen. Aber ebensowenig ist ein Wollen ohne Bestimmungsgründe möglich. Die Freiheit des Willens besteht daher (wie ja auch Leibniz gelehrt hatte) nur in der Spontaneität, nur darin, daß die Seele sich selbst aus gewissen Beweggründen, nach dem Princip des zureichenden Grundes, zum Wollen bestimmt. Wenn Wolff die Willensakte nichtsdestoweniger für zufällig erklärt, so ist dieß nach Maßgabe seiner allgemeinen Bestimmungen über das Nothwendige und

Zufällige zu verstehen. Sie sind zufällig, wiefern sie nicht aus dem Wesen der Seele als solchem hervorgehen, wiefern jedem an sich die verschiedensten und entgegengesetztesten Willensrichtungen möglich sind; aber sie sind es nicht in dem Sinn, als ob irgend jemand auch in einem gegebenen Falle, — diese seine bestimmte Eigenthümlichkeit und diese bestimmten inneren Zustände und äußeren Umstände einmal vorausgesetzt, — etwas anderes wollen könnte, als was er wirklich will; ihre „Zufälligkeit" soll nur ausdrücken, daß ihre Nothwendigkeit keine absolute, sondern eine bedingte sei.[1])

Erst nach diesen Untersuchungen über die Seelenthätigkeiten und Seelenvermögen kommt Wolff auf eine Frage zu sprechen, welche er im bisherigen vorsichtig umgangen hat, die Frage nach dem Verhältniß der Seele zum Leibe.[2]) Indessen hat er dieselbe durch seine wiederholten ausführlichen Erörterungen in keiner wesentlichen Beziehung über den Punkt hinausgeführt, auf dem sie ihm Leibniz hinterlassen hatte. Von den drei Annahmen, die man aufgestellt hat, um die thatsächliche Uebereinstimmung des leiblichen und des Seelenlebens, namentlich in Betreff der sinnlichen Wahrnehmung und der willkührlichen Körperbewegung, zu erklären, wird die verbreitetste und natürlichste, die einer realen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, mit der Bemerkung verworfen: ihr zufolge müßte eine bewegende Kraft vom Körper in die Seele übergehen um sich hier in eine Vorstellungskraft zu verwandeln, und ebenso andererseits eine geistige Kraft von der Seele in den Leib, um sich hier in Bewegungskraft zu verwandeln, dieser Hergang lasse sich aber nicht allein nicht begreifen, sondern er widerspreche auch dem Gesetz von der Erhaltung der lebendigen Kräfte, da bei der Einwirkung des Leibes auf die Seele eine Bewegungskraft zu

1) Psychol. rat. § 480—529. Psych. empir. § 509—946. Vern. Ged. v. Gott u. s. w. I, § 404—526. 876—885. Man vgl. auch was S. 146 f. über Leibniz bemerkt ist.

2) Psych. rat. § 530—642. Vern. Ged. u. s. w. § 527 ff. 760 ff. 883 f.

Gunsten der Seele verloren gienge, und bei der Einwirkung der Seele auf den Leib eine solche neu entstände. An einer zweiten Annahme, dem sog. System der gelegenheitlichen Ursachen [1]), tadelt Wolff mit Leibniz, daß sie die Verbindung zwischen Leib und Seele durch fortwährende Wunder erkläre, und dem Gesetz des zureichenden Grundes widerspreche; denn während diesem Gesetz zufolge in der Bewegung der körperlichen Organe der Grund für die Sinnesempfindung, in unsern Willensakten der Grund für die Körperbewegung aufgezeigt werden müßte, werden beide hier lediglich aus dem göttlichen Willen abgeleitet. Beiderlei Einwürfen entgeht, wie er glaubt, nur das System der prästabilirten Harmonie, welches er sich demnach aneignet und es nach allen Seiten ausführlich vertheidigt.

Ihrem allgemeinen Wesen nach gehört die menschliche Seele in die Klasse der Geister, der mit Verstand und freiem Willen begabten Substanzen; und sie unterscheidet sich dadurch nicht allein von denjenigen einfachen Wesen, welche uns früher als Elemente der körperlichen Dinge vorgekommen sind, sondern auch von den Seelen der Thiere. Die letzteren hält nämlich Wolff nicht mit Descartes für bloße Maschinen, sondern er erkennt ihnen eine Seele zu, welche der Wahrnehmung, der Einbildung, der Erinnerung und der sinnlichen Begierde fähig sei; die aber keine allgemeinen Begriffe, keine Vernunft, keinen freien Willen, kein Selbstbewußtsein und daher auch keine Persönlichkeit habe. Die Entstehung der menschlichen Seele läßt sich, wie dieß von jeder einfachen Substanz gilt (s. o. S. 229), nur als eine Schöpfung denken; und da nun diese, wie Wolff glaubt, und wie es das System der prästabilirten Harmonie allerdings fordert, nur eine einmalige sein kann, da sich auch die menschlichen Körper nach dem Zeugniß der Naturwissenschaft aus organisirter und mithin auch beseelter Materie bilden, so nimmt er mit Leibniz an, die

1) Worüber S. 59 ff. 115 zu vergleichen ist.

Seelen existiren seit der Weltschöpfung, aber vor dem Eintritt in das gegenwärtige Leben befinden sie sich im Zustand dunkeln Vorstellens und in rudimentären Organismen; aus diesen bilde sich der Fötus, mit dessen Entwicklung der allmähliche Uebergang der Seele in den Zustand des deutlichen Vorstellens Hand in Hand gehe. Beim Tode des Körpers dagegen soll die Seele nicht in den Zustand des dunkeln Vorstellens zurückkehren; sie behält ihr Wissen, ihre Neigungen und Abneigungen, ihr Selbstbewußtsein, ja sie erhebt sich in ihrem Vorstellen zu immer höherer Vollkommenheit, sie ist mit Einem Wort nicht blos, wie alle andern Substanzen, auf natürlichem Wege unzerstörbar, sondern sie ist auch unsterblich. Den Beweis für diese Behauptung führt aber Wolff sehr ungenügend mit dem Analogieschluß (Ps. rat. § 745): da die Seele beim Eintritt in dieses Leben den früheren Zustand ihres Vorstellens nicht verloren, sondern nur einen neuen dazu bekommen habe, so müsse es auch beim Austritt aus demselben ebenso gehen. Daß es neben den menschlichen Seelen auch noch andere Geister geben könne, welche jene in verschiedenen Abstufungen an Vollkommenheit übertreffen, beweist Wolff ausdrücklich; ob es aber wirklich solche gebe, sagt er, könne nicht die Philosophie, sondern nur die positive Theologie ausmachen.[1])

5. Die natürliche Theologie.

Auch von diesem Theile seines Systems hat Wolff eine doppelte Darstellung gegeben. In dem ersten Theile seiner lateinisch geschriebenen „natürlichen Theologie" will er das Dasein und die Eigenschaften Gottes a posteriori, von der Betrachtung der Welt aus, in dem zweiten will er sie a priori beweisen; doch bemerkt er selbst, daß auch die letztere Darstellung keine rein apriorische sei, sofern sie zwar von dem selbstgebildeten Begriff des voll-

1) Psychol. rat. § 643—770.

kommensten Wesens ausgehe, die nähere Bestimmung dieses Begriffs aber durch die Betrachtung der menschlichen Seele gewinne.

Diesem doppelten Ausgangspunkt gemäß führt nun Wolff zunächst den Beweis für das Dasein Gottes in zwei Formen, mit denen er sich übrigens an frühere Philosophen, am unmittelbarsten an Leibniz (s. o. S. 154) anschließt: der kosmologischen und der ontologischen; wogegen er dem teleologischen Beweis für sich genommen eine strenge Beweiskraft abspricht.[1]) Für den kosmologischen Beweis ist der Hauptbegriff bei ihm die Zufälligkeit der endlichen Wesen; weßhalb derselbe in seiner Fassung gewöhnlich der Beweis aus der Zufälligkeit der Welt genannt wird. Wenn überhaupt etwas existirt, — so lautet er — muß auch ein nothwendiges Wesen existiren, d. h. ein solches Wesen, welches den Grund seines Daseins nicht in einem andern, sondern in sich selbst hat; denn wenn alles den Grund seines Daseins in einem andern hätte, so käme man niemals zu einem solchen, in welchem der wirkliche Grund des Daseins läge. Daß nun etwas existirt, steht außer Zweifel, da mindestens wir selbst existiren. Es giebt also ein nothwendiges Wesen. Ein solches ist aber weder die Welt, noch die Urbestandtheile der Welt, noch die menschliche Seele. Denn das nothwendige Wesen kann als solches weder entstehen noch vergehen; die Welt dagegen kann ihrem Begriff nach, wie alles Zusammengesetzte, aus ihren Bestandtheilen gebildet und in dieselben aufgelöst werden, sie kann entstehen und vergehen. Jenes ist nothwendig, die Bestandtheile der Welt dagegen könnten, wie diese selbst, möglicherweise auch andere sein, sie sind zufällig. Ebenso zufällig ist aber auch unsere Seele, da sie ja gleichfalls zu der Welt gehört. Das nothwendige Wesen ist demnach von der Welt, ihren Elementen und den Seelen verschieden; und da alles Zufällige an dem Nothwendigen seinen Grund hat, muß es ihre Ursache, es muß der außerweltliche Grund der Welt, oder Gott sein. Der zweite Beweis, der ontologische, nimmt seinen

1) Theol. nat. I, § 8. 806. Horae subsec. III, 660 ff.

Ausgangspunkt in dem Begriff des allerrealsten Wesens, d. h. desjenigen Wesens, dem alle mit einander vereinbaren Realitäten im absolut höchsten Grad zukommen; und er schließt nun: da zu diesen Realitäten auch das Dasein, und zu der absolut höchsten Realität das nothwendige Dasein gehöre, so existire Gott nothwendig. An diese Beweise knüpft sich dann weiter eine Ableitung der allgemeinsten Eigenschaften Gottes, nach dem doppelten Kanon: daß Gott einerseits, vermöge des kosmologischen Beweises, alle die Eigenschaften beigelegt werden müssen, welche erforderlich sind, um das Dasein der Welt zu erklären; andererseits vermöge des ontologischen, alle die Realitäten, welche sich in unserer Seele vorfinden und sich demnach mit der Natur eines einfachen, unkörperlichen Wesens vertragen, im höchsten Grade. Aus beiden Gesichtspunkten leitet Wolff die Definition ab[1]), Gott sei dasjenige Wesen, welches sich alle Welten, die möglich sind, auf einmal in der allergrößten Deutlichkeit vorstellt. Wie manches bedenkliche aber namentlich sein zweiter Kanon mit sich führt, dieß kommt auch an seiner eigenen Darstellung zum Vorschein, wenn er Gott z. B. nur in einem höheren als dem gewöhnlichen Sinne, also nur uneigentlich, eine Substanz nennen, nur in diesem uneigentlichen Sinn ihm eine Kraft oder eine Thätigkeit beilegen will, weil das ewige und vollkommene Wesen keine Veränderung erleiden könne; wenn also gerade von demjenigen, worin nach seiner eigenen Lehre das Wesen der Substanz, der Kraft, der Thätigkeit besteht, bei der Anwendung dieser Begriffe auf die Gottheit abgesehen werden soll.[2])

In der nun folgenden weitläufigen Auseinandersetzung über die intellecktuellen und moralischen Eigenschaften Gottes[3]) ist das

1) Th. nat. I, § 1093. Vern. Ged. v. Gott u. s. w. I, § 1069. Vgl. Leibniz, oben S. 157.

2) Theol. nat. I, § 24—140. 1004 ff. II, § 1—78. Vern. Ged. v. Gott u. s. w. I, § 928 ff. Vgl. S. 231.

3) Th. n. I, § 141—602. 1059 ff. II, § 79—308. Vern. Ged. I, § 948—1025.

bemerkenswertheste der Nachdruck, mit dem Wolff, nach Leibniz' Vorgang, der Meinung entgegentritt, als ob das göttliche Denken und Wollen ein willkührliches sei, als ob Gott etwas anderes wollen könne, als das absolut beste, etwas anderes schaffen, als was an sich möglich ist, und etwas anderes denken, als was sich aus der Natur der Dinge und der Nothwendigkeit seines eigenen Wesens ergiebt. Auf diesem Satze beruht für ihn die Möglichkeit, Gott wegen des Uebels in der Welt zu rechtfertigen; denn diese Rechtfertigung führt sich auch bei ihm, wie wir finden werden, darauf zurück, daß Gott die Welt nur unter den Bedingungen schaffen konnte, welche sich für sein Denken und Wirken aus der Natur des Endlichen ergaben, daß das Unmögliche auch der göttlichen Allmacht nicht möglich sei. In der Ausführung desselben kommt der ganze Rationalismus seines Systems zum Vorschein: unsere Vorstellungen von der Gottheit werden an den allgemeinen Denkgesetzen gemessen, und es wird mit dieser Richtschnur in der Hand auf's genaueste bestimmt, wie wir uns das göttliche Erkennen und Wollen zu denken haben, was Gegenstand desselben sein kann und was nicht. Wenn aber Wolff zu den Dingen, welche Gott möglich sind, auch die Wunder und übernatürlichen Offenbarungen rechnet, so geben ihm dazu allerdings seine philosophischen Voraussetzungen so wenig, wie seinem Vorgänger Leibniz[1]), ein Recht. Er selbst zwar bemüht sich, auch diesen Glauben rational zu begründen; er untersucht die Möglichkeit, die Bedingungen und die Merkmale einer übernatürlichen Offenbarung und er verlangt von einer solchen insbesondere zweierlei: daß ihr Inhalt über die Vernunft hinausgehe, aber ihr nicht widerspreche, und daß die Kenntniß desselben der Menschheit unentbehrlich war, aber auf natürlichem Wege nicht erlangt werden konnte.[2]) Ob aber diese Anforderungen sich mit einander vertragen, darnach wird nicht ernstlich gefragt; und daß nach jenen Merkmalen beurtheilt die

1) Ueber welchen S. 192 f. zu vergleichen ist.

2) Vern. Ged. I, § 1010—1019. Theol. nat I, § 448—496. 363 f.

jüdische und die christliche Offenbarung die Probe bestehen würden, dieß steht dem Philosophen zwar zweifellos fest, und in dieser Voraussetzung unterläßt er es nicht, in seiner natürlichen Theologie die Schriftgemäßheit seiner eigenen theologischen Sätze Punkt für Punkt umständlich darzuthun; aber den Erweis derselben will er doch lieber, und mit gutem Grunde, der Theologie anheimgeben. Noch ferner liegt ihm natürlich die Frage, wie es sich mit allen jenen Bestimmungen verhält, von denen bis dahin außer Spinoza kaum irgend jemand bezweifelt hatte, daß sie sich auf Gott anwenden lassen: ob wir das Denken, das Wollen, das Lustgefühl und andere, zunächst aus unserer Selbstbeobachtung entlehnte Begriffe ohne weiteres auf die Gottheit übertragen dürfen, und was von diesen Begriffen übrig bleibt, wenn wir alles das abziehen, was an ihnen mit der Idee des zeitlosen, unveränderlichen, unendlichen Wesens nicht stimmen will. Eine so einschneidende Kritik liegt gänzlich außer dem Gesichtskreis des wolffischen Dogmatismus. Er geht zwar darauf aus, über die Gottheit möglichst würdige und vernunftgemäße Vorstellungen zu gewinnen; aber die allgemeinen Voraussetzungen des gewöhnlichen Gottesglaubens sind ihm aus denselben Gründen, wie Leibniz, so unentbehrlich, daß es ihm gar nicht in den Sinn kommt, sie gründlich zu prüfen.

Zu der gleichen Wahrnehmung geben auch Wolff's Auseinandersetzungen über das Verhältniß Gottes und der Welt[1]) Anlaß. Er betrachtet die Welt mit Leibniz als ein System, in dem alles einzelne so fest zusammenhängt, daß jede kleinste Veränderung in einem seiner Theile das Ganze zu etwas anderem machen würde. Er ist überzeugt, daß das Einzelne nur als ein Theil dieses Zusammenhangs von Gott gedacht und hervorgebracht werden kann, daß Gott, wenn er einmal diese Welt schaffen wollte, nichts in ihr anders machen konnte, als es ist, daß auch die

---

1) Theol. nat. I, § 603—1003. 400 f. 430. II, § 309—410 vgl. Philos. moral. III, § 429 f.

Unvollkommenheit ihrer einzelnen Theile, auch das metaphysische, physische und moralische Uebel, was in ihr ist, mit der Idee dieses bestimmten Weltganzen untrennbar verbunden war und aus seiner ursprünglichen Zusammensetzung mit Nothwendigkeit hervorgieng. Er schließt aus der Vollkommenheit des göttlichen Wesens, daß Gott nur das Beste wollen könne; daß daher von allen den zahllosen Welten, die er von Ewigkeit als möglich erkannte, diejenige, welche er wirklich geschaffen hat, die beste, dem göttlichen Weltzweck entsprechendste sein müsse. Diesen Zweck erkennt er nun in der Ehre Gottes oder der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit, und das wesentliche Mittel für denselben darin, daß die Welt selbst möglichst vollkommen ist; so daß er demnach auch die größtmögliche Vollkommenheit der Welt als den nächsten Zweck der Welteinrichtung hätte bezeichnen können. Mit dieser Betrachtungsweise kreuzt sich aber bei Wolff in noch höherem Grade, als bei Leibniz, eine zweite, welche von der überlieferten Dogmatik ausgeht. Er behauptet ausdrücklich, die Welt sei ohne alle innere Nothwendigkeit von Gott geschaffen, für ihn sei es gleichgültig, ob eine Welt existire, oder keine; er nimmt nicht den geringsten Anstoß an der Vorstellung, daß Gott von aller Ewigkeit her ohne die Welt gewesen sei, und sie erst in einem bestimmten Zeitpunkt hervorgebracht habe; er erklärt nicht allein die Weltschöpfung für ein Wunder, sondern er läßt der göttlichen Wunderkraft auch im Weltlauf, wie wir bereits gehört haben, freien Spielraum; er redet trotz seinem Determinismus in der hergebrachten Weise von der göttlichen Zulassung und Mitwirkung; er macht endlich von der teleologischen Naturerklärung nicht selten einen so äußerlichen und kleinlichen Gebrauch, als ob er ganz vergessen hätte, daß nach seinen eigenen Grundsätzen (Th. n. I, 626) alle besonderen Zwecke der Dinge in der Welt durch ihr Verhältniß zum Zweck des Weltganzen bedingt sind. Da Gott, sagt er, alle Folgen der Welteinrichtung vorherweiß, so muß er sie auch alle gewollt haben; da diese Einrichtung nicht unbedingt noth-

wendig war, so kann nur die Vollkommenheit, welche durch sie erreicht werden sollte, ihn bestimmt haben, sie zu treffen; wir müssen demnach in allem, was sich aus dem Wesen der Dinge ergiebt, göttliche Absichten erkennen.[1]) Durch diese Erwägung glaubt sich Wolff berechtigt, bei allem in der Welt, dem kleinsten wie dem größten, nach den Zwecken des Schöpfers zu fragen; und wenn er auch anerkennt, daß diese Zwecke nicht auf den Menschen beschränkt seien, „daß Gott nicht alles in der Welt blos uns zu gefallen gemacht habe", so stellt er doch zugleich den Grundsatz auf, Gott könne durch dasselbe Mittel verschiedene Zwecke zugleich erreichen, und er will demnach alle Folgen, welche aus der Natureinrichtung für Menschen und Thiere hervorgehen, wenigstens als Nebenzwecke in den göttlichen Weltplan mitaufgenommen wissen.[2]) Bei diesem Verfahren war es dann freilich ganz unvermeidlich, daß er die größten Naturerscheinungen und die durchgreifendsten Naturgesetze nicht selten als ein Mittel für ganz untergeordnete menschliche Zwecke behandelte, oder daß von zwei Dingen, die mit einander im Zusammenhang stehen, jedes je nach Umständen bald zum Zweck bald zum Mittel gemacht wurde. „Die Sonne ist da, damit die Veränderungen auf der Erde stattfinden können; die Erde ist da, damit das Dasein der Sonne nicht zwecklos ist." Die Sterne gewähren uns den Nutzen, daß man Nachts auf der Straße noch etwas sehen kann. „Das Tageslicht schaffet uns großen Nutzen: denn bei demselben können wir unsere Verrichtungen bequem vornehmen, die sich des Abends theils gar nicht, oder doch wenigstens nicht so bequem, und mit einigen Kosten vornehmen lassen." Auch kann man mit Hülfe der Sonne die Mittagslinie finden, Sonnenuhren verfertigen, die Breite eines Orts bestimmen, die Abweichung der Magnet=

1) Vern Ged. v. Gott u. s. w. § 1026 f. Vern. Ged. von den Absichten der natürlichen Dinge (1723. 1752.) § 66. 104. 111 u. ö.

2) Abs. d. nat. Dinge § 28. 60. 85. 91 u. a. St.

nadel berichtigen u. s. w. Die ganze Einrichtung der Erde ist nichts anderes, „als ein von Gott verordnetes Mittel, alles dasjenige zu erreichen, was wir zur Nothdurft, zur Bequemlichkeit und zur Ergötzlichkeit nöthig haben.“ Die Abwechslung des Tages und der Nacht, welche durch die Achsendrehung der Erde bewirkt wird, hat den Nutzen, daß sich Menschen und Thiere des Nachts durch den Schlaf wieder erquicken können; auch dient die Nacht zu einigen Verrichtungen, die sich bei Tage nicht wohl vornehmen lassen, wie beim Vogelfang und Fischfang; wenn andererseits der Mond keine Achsendrehung hat, so erklärt sich dieß daraus, daß sie nicht nöthig war, weil die Mondsbewohner schon durch seinen Umlauf um die Erde einen Wechsel von Tag und Nacht haben, mit dem sie immerhin auch auskommen können. Den Wind gebraucht Gott bald um die Menschen zu strafen, bald um ihnen wohlzuthun. Das Feuer dient zur Erwärmung, zur Bereitung der Speisen, zum Schmelzen der Metalle, seit der Erfindung des Pulvers auch zur Kriegführung und zu Feuerwerken, und wiewohl es oft großen Schaden stiftet, ist doch sein Nutzen weit überwiegend und man hat so auch an ihm eine Probe der göttlichen Güte. Die Pflanzen sind zur Nahrung für Thiere und Menschen, für die letzteren auch zum Vergnügen und zu mancherlei sonstigem Gebrauche geschaffen. Die Thiere sind unzweifelhaft dazu bestimmt, einander und dem Menschen zur Nahrung zu dienen; ihres anderweitigen Nutzens für den letzteren nicht zu erwähnen.[1]) In dieser Weise führt Wolff seinen Gedanken von der durchgängigen Zweckmäßigkeit der Natur aus. Der letzte Zweck der Welt liegt für ihn, wie er selbst sagt[2]), nur in den Menschen (die Bewohner anderer Weltkörper miteingeschlossen), weil Gott nur durch sie die Hauptabsicht erreichen

1) Cosmol. § 39. Abs. d. natürl. Dinge § 33. 47. 55 f. 66. 79 f. 103. 109. 206 ff 230 ff.

2) Am Schluß der Vern. Ged. v. d. Abs. d. natürl. Dinge.

kann, die er bei der Welt gehabt hat, daß er als Gott erkannt und verehrt werde; alles übrige ist um der Menschen willen vorhanden, sie allein sind um ihrer selbst willen gemacht. Es ist dieß der gleiche Standpunkt, wie wir ihn in der alten Philosophie bei Sokrates und den Stoikern finden; er ist aber auch schon von Wolff kaum weniger einseitig ausgeführt worden, als von jenen, und wenn die Aufklärungsphilosophie nach Wolff hierin allerdings noch einen Schritt weiter gieng, verfolgte sie doch nur den Weg, welchen er schon mit aller Entschiedenheit eingeschlagen hatte.

6. Die praktische Philosophie.

Mit dieser Teleologie steht die praktische Philosophie[1]), welche Wolff ungemein breit behandelt hat[2]), durch den Satz (Phil. pr. § 46 ff.) in Verbindung: der natürliche Gebrauch der geistigen Kräfte und der körperlichen Organe sei ein von Gott beabsichtigter Zweck, unsere freien Handlungen werden nur dann zu unserer Vollkommenheit beitragen und mithin gut sein, wenn ihr Bestimmungsgrund in den gleichen Zwecken liege, wie derjenige der natürlichen Thätigkeiten, wenn er m. a. W. der Natur und der natürlichen Bestimmung unserer körperlichen und geistigen Kräfte entspreche; während sie andernfalls zu unserer Unvollkommenheit beitragen, und mithin schlecht seien. In demselben

1) Ueber die Theile der praktischen Philosophie vgl. man S. 220.

2) Seine Philosophia practica universalis (1738) umfaßt zwei, das Jus naturae (1740 ff) acht, und wenn man das Jus gentium dazu rechnet neun, die Philosophia moralis (1750 ff.) fünf Quartbände. Weit kürzer ist die deutsche Moral (Vernünft. Ged. von der Menschen Thun und Lassen 1720) und die Politik (Vern. Ged. von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen 1721). Aus dem Naturrecht hat W. in den Institutiones juris naturae (1749) einen Auszug gegeben, von dem er selbst sagt, daß der ganze wesentliche Inhalt desselben darin zu finden sei. Unsere Darstellung kann natürlich nur die leitenden Gedanken und die bezeichnendsten Züge dieser weitschichtigen Ausführungen berücksichtigen.

Satz ist bereits auch die allgemeine Richtung der wolffischen Moral ausgesprochen. Da der sittliche Charakter unserer Handlungen von ihrem Verhältniß zu unserer Natur abhängt, so kann auch der Grund der sittlichen Verpflichtung zunächst nur in den Gesetzen unserer Natur gesucht, und der Inhalt derselben nur aus ihnen bestimmt werden. So wenig daher Wolff auch bezweifelt, daß diese Gesetze von Gott stammen und als göttliche Gesetze zu betrachten seien, so entschieden dringt er darauf, daß das Sittengesetz als ein ewiges, nothwendiges und unveränderliches, von jeder göttlichen und menschlichen Satzung unabhängiges Gesetz anerkannt werde; denn auch Gott könne uns kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Natur geben, weil eben nur dieses zu unserer höchsten Vervollkommnung diene und Gott nur das Beste wollen könne. Das Sittengesetz, erklärt er, hätte als Gesetz unserer Natur seine Geltung, wenn auch kein Gott wäre, und es könne als solches auch von denen, welche an keinen Gott glauben, durch ihre Vernunft erkannt werden; einen schlagenden Beweis dafür glaubte er in den Chinesen zu finden, die, wie er meinte, zwar vollkommene Atheisten seien, aber trotzdem eine vortreffliche, mit seiner eigenen fast durchaus übereinstimmende Moral haben. Mag daher unsere sittliche Verbindlichkeit immerhin noch vollständiger begriffen werden, wenn Gott als der Urheber der Natur erkannt ist, so ist doch auch schon die Kenntniß der menschlichen Natur für sich allein vollkommen genügend zu ihrer Begründung. Und wie so die Natur die einzige unmittelbare Quelle des Sittengesetzes ist, so ist auch die Uebereinstimmung mit der Natur sein einziger Inhalt. Alle sittlichen Gebote fassen sich in der Einen Regel zusammen: „Thue, was dich und deinen Zustand vollkommener macht, und unterlaß, was dich und deinen Zustand unvollkommener macht"; zu unserer Vervollkommnung dient aber, was unserer Natur gemäß ist, es beeinträchtigt sie, was ihr widerstreitet. Das alte Princip des naturgemäßen Lebens ist daher auch das der wolffischen Moral. Auf der Beobachtung des Naturgesetzes beruht unsere

Glückseligkeit. Denn wenn die Lust überhaupt nichts anderes ist, als Anschauung der Vollkommenheit, so wird auf eine beständige Lust, oder auf Glückseligkeit, sich nur derjenige Rechnung machen können, der ungehindert von einer Vollkommenheit zur anderen fortschreitet, und in diesem Fall ist der Mensch eben nur dann, wenn er sein Verhalten nach dem Gesetz seiner Natur einrichtet. In der Anerkennung dieses Gesetzes liegt auch allein das richtige sittliche Motiv. Der Tugendhafte, sagt Wolff, thut, was dem Naturgesetze gemäß ist, wegen seiner inneren Güte, und unterläßt, was ihm zuwider ist, wegen seiner inneren Schlechtigkeit; wer dagegen eine dem Naturgesetz entsprechende Handlung aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf eine positive Belohnung vollbringt, der ist nicht tugendhaft. Sofern jedoch mit der Befolgung des Naturgesetzes und der aus ihr entspringenden Vollkommenheit unsere Glückseligkeit nothwendig verknüpft ist, wird auch wieder das Streben nach Glückseligkeit als allgemeiner Beweggrund des tugendhaften Lebens bezeichnet. Was aber dem Naturgesetz entspricht, kann nur unser Verstand beurtheilen, und deßhalb hängt (wie wir auch schon früher gehört haben) die Beschaffenheit unseres Willens von der unseres Verstandes ab, und die Aufklärung des letzteren hat für unser praktisches Verhalten und unsere Glückseligkeit jene außerordentliche Wichtigkeit, welche ihr Wolff mit Leibniz beilegt. Erinnern wir uns ferner, daß die Vollkommenheit von unserem Philosophen als Zusammenstimmung des Mannigfaltigen definirt wird (vgl. S. 227), so werden wir es nur natürlich finden können, wenn er verlangt, unsere Handlungen sollen auf Einen letzten Zweck (den unserer Vervollkommnung) bezogen, alle sonstigen Zwecke diesem Einen in dem richtigen Verhältniß untergeordnet werden, und es solle so eine durchgängige Uebereinstimmung und Ordnung unseres ganzen Lebens herbeigeführt werden; und da nun dieß nur durch eine methodische Erforschung der sittlichen Aufgaben und der Mittel zu ihrer Erfüllung möglich ist, so liegt am Tage, wie viel ihm nicht blos an der

Richtigkeit, sondern auch an der Vollständigkeit und der wissenschaftlichen Verknüpfung unserer sittlichen Begriffe gelegen sein muß, wie unentbehrlich die Moral seiner Ansicht nach für die Moralität ist.[1])

In der weiteren Ausführung seiner Sittenlehre unterscheidet Wolff die Pflichten gegen uns selbst, gegen Andere und gegen Gott. Die ersteren ergeben sich aus seinem Moralprincip unmittelbar. Die Pflichten gegen Andere gründet er auf die Erwägung (Phil. pr. I, § 221 f.): da die Menschen ihre Vervollkommnung nur durch gemeinschaftliche Thätigkeit erreichen können, und da jeder zu diesem Zwecke der Beihülfe der andern bedürfe, so sei es auch Pflicht eines jeden, allen andern diese Unterstützung zu gewähren. Unter den Pflichten gegen Gott versteht er (Deutsche Moral § 651) „diejenigen Handlungen, deren Bewegungsgründe die göttlichen Vollkommenheiten sind." Daß die letzteren in dieser Weise zu Beweggründen unserer Handlungen werden sollen, folgt für ihn aus dem Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zu den Naturgesetzen: da die Naturgesetze nichts anderes sind, als die Offenbarung der göttlichen Weisheit und Güte, so lassen sie alle sich aus der Betrachtung dieser göttlichen Eigenschaften ableiten. Weil aber andererseits die göttlichen Gesetze unseres Verhaltens ihrem Inhalt nach mit den Gesetzen unserer eigenen Natur zusammenfallen, so lassen sich alle unsere Pflichten gegen Gott darauf zurückführen, daß wir im Gedanken an ihn thun, was unserer Natur gemäß ist. Gottes Vollkommenheit können wir nicht befördern, wir können ihn nur dadurch ehren, daß wir unsere Anerkennung derselben durch unser Thun und Lassen an den Tag legen: die Gottseligkeit besteht darin, daß man alle seine Handlungen zur Ehre Gottes einrichtet; derjenige erfüllt seine Pflichten gegen Gott, welcher in seiner Gotteserkenntniß den Antrieb zur Erfüllung seiner Pflichten gegen Andere und sich selbst findet. Aus diesem Gesichtspunkt wird hier namentlich der äußere Gottes-

1) Philos. pract. I, § 47—416. II, 34 ff. 217. 244 ff. 324 ff. Deutsche Moral § 1—72. 139 ff. 373 f.

dienst beurtheilt: Wolff ist weit entfernt, ihn für überflüssig zu erklären, aber er sucht seinen Werth ausschließlich in seiner moralischen Wirkung auf den Menschen. Diese Wirkung wird nun natürlich um so größer und reiner sein, je vorgeschrittener unsere Erkenntniß der Vollkommenheiten ist, denen wir die Beweggründe unseres Handelns entnehmen sollen; und so ist es ganz in der Ordnung, wenn Wolff auch hier vor allem auf die Ausbildung des Verstandes dringt und in der Gotteserkenntniß die Grundlage aller Pflichterfüllung gegen Gott sieht. Wenn der Mensch eine lebendige Erkenntniß von Gott habe, sagt er, so werde diese auch den Beweggrund unserer Handlungen abgeben, es werde daher die Erfüllung unserer Pflichten gegen die Gottheit, die Beförderung ihrer Ehre, nicht ausbleiben. In einige Verlegenheit bringt ihn dabei die Wahrnehmung, daß die Liebe zu Gott mit der Erkenntniß nicht immer gleichen Schritt halte, und oft bei einfältigen Christen größer sei, als bei scharfsinnigen Weltweisen. Er hilft sich aber nicht übel mit der Bemerkung, die er nur weiter verfolgen durfte, um über seine einseitig dogmatische und moralische Auffassung der Religion hinausgeführt zu werden: nicht jede Erkenntniß Gottes, sondern nur eine lebendige Gotteserkenntniß bewirke Liebe zu Gott; die Lebendigkeit der Erkenntniß hänge aber von dem Grad ihrer (subjektiven) Gewißheit ab, und diese sei bei dem Einfältigen oft viel stärker, als bei einem solchen, dem die Untersuchung aller Gründe noch den einen und anderen Zweifel übrig gelassen habe. Nichtsdestoweniger aber verdiene die Ueberzeugung durch Gründe vor der bloßen Ueberredung deßhalb den Vorzug, weil die letztere keine Bürgschaft für die Dauer eines Glaubens gewähre und dem Irrthum ebensogut zu Gebot stehe, wie der Wahrheit; und wenn dem Christen freilich der göttliche Geist eine höhere Gewißheit schenke, so habe er gerade es am wenigsten nöthig, „durch Unvollkommenheit des Verstandes den Eifer im Guten zu erlangen.“[1])

1) Deutsche Moral § 680 ff. Philos. mor. III, § 226 f.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir Wolff noch mehr in das einzelne seiner Moral folgen wollten. Seine Grundsätze sind durchaus sehr achtungswerth, seine Erörterungen in der Regel recht verständig. Aber das Bestreben, alles zu demonstriren und auch das selbstverständlichste noch deutlicher zu machen, verleitet ihn schon in seiner kürzeren deutschen Moral zu umständlichen Auseinandersetzungen über Dinge, welche dieser Gründlichkeit theils nicht bedürfen, theils auch mit den allgemeineren Gesichtspunkten in einem viel zu losen Zusammenhang stehen, um in eine philosophische Ethik zu gehören. Das lateinische Werk vollends kennt in der Breite der Darstellung und dem Eifer der schulmäßigen Beweisführung weder Maß noch Ziel, und in seinen zwei ersten Bänden: „vom Verstand" und „vom Willen" ist es großentheils nur eine Wiederholung dessen, was der Verfasser in seiner Logik, seiner Psychologie und seiner „allgemeinen praktischen Philosophie" schon oft ausgeführt hat.

Mit der Moral wird nun das Naturrecht von Wolff nicht blos verknüpft, sondern auch vielfach in höherem Grade vermischt, als dieß nach der Unterscheidung beider Gebiete durch Thomasius noch geschehen durfte.[1]) Alles Recht beruht ihm zufolge auf der Pflicht: wir haben ein natürliches Recht auf alles das, wodurch die Erfüllung unserer natürlichen Verbindlichkeiten bedingt ist (Inst. § 45 f.); und da diese für alle Menschen die gleichen sind, so stehen auch alle hinsichtlich ihrer natürlichen Rechte sich gleich: was Einem vermöge seines natürlichen Rechts erlaubt ist, das ist allen erlaubt, und was Einer vermöge seines natürlichen Rechts von andern gethan oder nicht gethan wissen will, das ist er seinerseits ihnen zu thun oder nicht zu thun verpflichtet (68 f.). Unter den Rechten, welche sich hieraus ergeben, findet nun allerdings

1) Wolff's naturrechtliche Schriften sind schon S. 257 genannt. Die Verweisungen im Text beziehen sich auf die Institutio; die entsprechenden Abschnitte des größeren Werks lassen sich leicht finden, da die Anordnung in beiden die gleiche ist.

ein Unterschied statt. Da unsere natürliche Verpflichtung eine unbedingte ist, so ist auch unser Recht auf alles das, was zu ihrer Erfüllung nothwendig ist, ein unbedingtes: niemand darf uns an seinem Gebrauch hindern, und wenn es jemand versucht, sind wir berechtigt, ihn zur Achtung desselben zu zwingen. Dieß ist das „vollkommene Recht" oder das Recht im engeren Sinn. Dagegen haben wir kein Recht, einen andern zu solchen Handlungen zu zwingen, welche sich zwar aus seiner natürlichen Verpflichtung ergeben, durch deren Unterlassung aber wir an der Erfüllung der unsrigen nicht verhindert werden, z. B. zu Handlungen der Wohlthätigkeit; die Verpflichtung der andern zu solchen Handlungen ist daher nur eine unvollkommene, und wir haben auf sie nur ein unvollkommenes Recht: sie fallen nicht unter den Gesichtspunkt des Rechts (im engeren Sinn), sondern der Billigkeit (76 f.). Indessen macht Wolff von dieser Unterscheidung nicht den durchgreifenden Gebrauch, welchen später Kant davon gemacht hat.

Von den vier Haupttheilen, in die Wolff's Naturrecht nach den eben besprochenen einleitenden Untersuchungen zerfällt, behandelt der erste die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, gegen Andere und gegen Gott und die mit ihnen verknüpften Rechte. Diese ganze Auseinandersetzung ist aber weit mehr moralischen als streng naturrechtlichen Inhalts, und so richtig auch das meiste darin ist, so bietet sie doch kaum irgend eine eigenthümliche Bestimmung von einiger Erheblichkeit dar. Der zweite Theil: „über das Eigenthum und die sich daraus ergebenden Rechte und Verbindlichkeiten", beschränkt sich mehr auf eigentliche Rechtsfragen, indem er die Lehre vom Eigenthum und den Eigenthumsverträgen an der Hand des römischen und des gemeinen Rechts mit großer Ausführlichkeit darstellt. Indessen ist auch hier von neuen philosophischen Gesichtspunkten wenig zu bemerken. Mit den meisten von seinen Vorgängern nimmt Wolff an, die Menschen haben ursprünglich in einer allgemeinen Gütergemeinschaft gelebt; diese hätte sich jedoch bei der Vermehrung des Menschengeschlechts

und seiner Bedürfnisse nur unter der Bedingung einer so allgemeinen und vollendeten Nächstenliebe aufrechthalten lassen, wie sie in der Wirklichkeit sich nicht finde, und so sei denn freilich das Privateigenthum zur Nothwendigkeit geworden; als einen Ausfluß der ursprünglichen Gütergemeinschaft betrachtet er das Recht auf die Benützung fremden Eigenthums in Nothfällen (186 ff. 304).

Im dritten Theil seines Naturrechts bespricht Wolff das gesellschaftliche Leben[1]); als die zwei Formen desselben bezeichnet er die einfache und die zusammengesetzte Gesellschaft, oder wie er auch sagt, das imperium privatum und das imperium publicum, die Familie und den Staat. Die Nothwendigkeit der Gesellschaft gründet sich im allgemeinen auf die Verpflichtung, für die eigene und fremde Vollkommenheit so viel als möglich zu thun; denn dieser Forderung läßt sich nur im gesellschaftlichen Leben Genüge leisten. Weil andererseits die Gesellschaft nur durch die Unterordnung der Einzelnen unter einen gebietenden Willen zu Stande kommt, und von Natur keiner dem andern unterworfen ist, so beruht jede Gesellschaft auf einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag; und Wolff hält hieran so entschieden fest, daß er selbst das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern auf eine Art von Vertrag (ein quasi pactum) über die Erziehung der Kinder zurückführen will. Die Gesellschaft ist daher, beides zusammengenommen, ein Vertrag mehrerer Personen, mit vereinigten Kräften ihr gemeinsames Bestes nach irgend einer Seite hin zu befördern; und aus diesem Grunde ist die gemeine Wohlfahrt das höchste und letzte Gesetz jeder Gesellschaft (833 ff. 909. D. P. 1 ff.). Nach diesen Gesichtspunkten beurtheilt Wolff die verschiedenen Beziehungen des menschlichen Gemeinlebens. Die Ehe ergiebt sich aus dem natürlichen Zweck des Geschlechtslebens, welcher in der Erhaltung der menschlichen Gattung besteht. Dieser Zweck fordert nicht blos

1) Den Inhalt desselben hatte Wolff schon früher in seiner deutschen Politik (vgl. S. 257) niedergelegt. Auf die Paragraphen der letzteren beziehen sich im folgenden die Zahlen, denen die Buchstaben D. P. vorgesetzt sind.

die Erzeugung der Kinder, sondern auch ihre Erhaltung und ihre Erziehung zu einem menschenwürdigen Leben, und die letztere ist nur durch eine dauernde Verbindung von Mann und Weib möglich: die Ehe ist mithin eine Verbindung zur Erzeugung und Erziehung von Kindern. Aus dieser Zweckbestimmung leitet Wolff sowohl die Monogamie als das Verbot der Ehescheidung für den Fall ab, daß unerzogene Kinder vorhanden sind; doch giebt er zu, daß auch in diesem Fall Ehebruch, bösliche Verlassung und Verweigerung der ehelichen Pflichten ein genügender Scheidungsgrund sei. Die Trennung kinderloser Ehen will er freigeben. Uneheliche Kinder sollen unter der Schuld ihrer Eltern nicht zu leiden haben, und auch hinsichtlich des Erbrechts den ehelichen gleichstehen. Unter den Verwandschaftsgraden wird nur die Verbindung zwischen Eltern und Kindern als wirkliches Ehehinderniß anerkannt, weil die Ehrerbietung der letzteren gegen die ersteren mit der ehelichen Vertraulichkeit unvereinbar sei, dagegen soll die Ehe zwischen Geschwistern naturrechtlich erlaubt sein (854 ff. 895. 945 f.). Die weiteren Ausführungen über Familie und Hauswesen haben weniger eigenthümliches; doch darf nicht unerwähnt bleiben, daß selbst Wolff noch die Sklaverei für zuläßig hält, wenn jemand freiwillig in sie eintrete, oder wenn Eltern für die Auferziehung ihrer Kinder nicht anders sorgen können, als indem sie dieselben zu Sklaven verkaufen, oder wenn sich der Gläubiger nur durch die Arbeit seines Schuldners bezahlt machen könne; im übrigen will er auch dieses Verhältniß nach Recht und Humanität geordnet wissen.

Auf einem Vertrag beruht auch das „gemeine Wesen," der Staat. Der Grund seiner Errichtung liegt darin, daß nur eine größere Gesellschaft sich die Bedürfnisse und Güter des Lebens in ausreichender Weise zu verschaffen und sich gegen Verletzungen zu schützen im Stande ist; der Zweck des Gemeinwesens besteht daher in der Beförderung der gemeinen Wohlfahrt und in der Erhaltung der Sicherheit (972 ff. D. P. 210 ff.). Nach diesem Zwecke richtet sich der Umfang der Staats-

gewalt. Ihre Befugniß erstreckt sich nur auf diejenigen Handlungen der Staatsbürger, welche auf die Erreichung des gemeinen Besten Bezug haben; sie darf daher auch nur in dieser Hinsicht ihre natürliche Freiheit beschränken, in jeder andern dagegen soll sie dieselbe unangetastet lassen (980). Ebenso liegt in jener Zweckbestimmung der Masstab für den Werth der verschiedenen Staatsformen, sowohl der einfachen als der gemischten. In der Unterscheidung und Beurtheilung derselben (990 ff. D. P. 229 ff.) hält sich Wolff, wie dieß herkömmlich war, in der Hauptsache an die aristotelische Politik. Die letzte Quelle der Staatsgewalt findet er aber in dem Einverständniß sämmtlicher Staatsbürger, oder sofern dieses nicht zu erreichen ist, in dem Einverständniß der Mehrzahl über die Staatseinrichtungen, wie dieß nicht anders sein kann, wenn der Staat durch Vertrag entsteht. Er bekennt sich mithin im allgemeinen zu dem Grundsatz der Volkssouveränetät; da sich aber das Volk seiner Gewalt an das Staatsoberhaupt nicht blos unter gewissen Bedingungen und Beschränkungen, sondern auch unbedingt soll entäußern können, findet er auch absolutistische Staatsformen und auch solche Einrichtungen zuläßig, in denen die Herrscherrechte ganz oder theilweise unter den privatrechtlichen Gesichtspunkt gestellt werden; und wenn er den passiven Widerstand gegen die Obrigkeit den Unterthanen in allen den Fällen zur Pflicht macht, in denen dieselbe etwas dem Naturgesetz widerstreitendes von ihnen verlangen sollte, so will er ihnen doch den aktiven nur dann gestatten, wenn sie sich Eingriffe in Rechte erlaube, welche dem Volk oder gewissen Ständen durch die Staatsverfassung ausdrücklich vorbehalten seien (978 ff. 1079).

Sein Hauptaugenmerk gilt aber den Mitteln, welche sich auf die Wohlfahrt des Volkes, den Zweck jedes Staatswesens, direkt beziehen, den Aufgaben der Staatsverwaltung; und hier finden wir ihn durchaus auf dem Standpunkt jenes wohlwollenden und aufgeklärten, alles bevormundenden und in alle Verhältnisse sich einmischenden staatlichen Absolutismus, wie er von den besten unter

den festländischen Regierungen im 18. Jahrhundert gehandhabt wurde. „Regierende Personen verhalten sich zu Unterthanen, wie Väter zu den Kindern" (D. P. 264); in diesem Einen Satz sind sowohl die Vorzüge wie die Schwächen dieses Systems ausgesprochen. Wolff dringt mit allem Nachdruck darauf, daß sich der Staat das Wohl seiner Angehörigen in jeder Beziehung angelegen sein lasse; er soll Unterrichtsanstalten, Universitäten, Akademieen, Kunst- und Handwerkerschulen unterhalten; er soll für gute Bücher sorgen, soll die Religion und die Kirche in seine Obhut nehmen, soll das Theater benützen, um dem Volke zu zeigen, wie die Tugend belohnt und das Laster bestraft wird; er soll darauf bedacht sein, durch gute Rechtspflege den Geschäftsverkehr zu sichern und Verbrechen zu verhüten; er soll gegen die Duelle einschreiten, die Ehre und den guten Namen der Bürger in Schutz nehmen; er soll durch gesundheitspolizeiliche Maßregeln und durch Heranbildung guter Aerzte den Krankheiten entgegenwirken; er soll darauf hinarbeiten, daß jeder Gelegenheit finde, sich seine Bedürfnisse ausreichend und zu billigem Preis zu verschaffen; er soll das Vormundschaftswesen beaufsichtigen, der Armuth entgegenarbeiten, den Bettel abstellen, eine geordnete Armenpflege einführen, Armen- und Arbeitshäuser, Armenschulen, Waisen- und Krankenhäuser errichten; er soll die Landwirthschaft fördern, Bau- und Feuerordnungen erlassen, für Reinlichkeit in den Straßen und frische Luft in den Wohnorten Sorge tragen; er soll auch zur Erholung und zu erlaubten Vergnügungen, zu hübschen Spaziergängen, Kunstgenüssen u. s. f. Gelegenheit verschaffen. Er soll mit Einem Wort nichts, was irgendwie auf das leibliche oder geistige Wohlbefinden des Volkes Bezug hat, von seiner Thätigkeit ausschließen. Wolff selbst geht schon in seiner deutschen Politik nach seiner Weise in alle diese Dinge mit solcher Ausführlichkeit ein, daß er sich in dieser philosophischen Staatslehre über Kaffeehäuser und Theater, Dungstätten und Aborte, auf's gründlichste ausspricht; und in der gleichen Art soll auch der Staat,

so wie er sich die Aufgabe desselben denkt, sich um alles und jedes bekümmern, für großes und kleines unmittelbar selbst sorgen, die Thätigkeit des Volks nicht blos regeln und schützen, sondern auch in der umfassendsten Weise beaufsichtigen oder durch seine eigene Thätigkeit ersetzen. Der Philosoph findet es ganz in der Ordnung, daß vermöglichen und brauchbaren Leuten die Erlaubniß zur Auswanderung versagt werde; daß die Regierung bestimme, wie viele Personen sich jedem Beruf und Erwerbszweig widmen dürfen; daß die Höhe der Zinsen gesetzlich normirt werde; daß die Büchercensur den Druck schädlicher Schriften verhindere; daß man den Aufwand für Speisen, Getränke und Kleidung, mit Rücksicht auf Stand und Vermögen der Einzelnen, durch Verbote einschränke; daß allzugroße Hochzeit- und Pathengeschenke untersagt werden u. s. w. Er verlangt, daß der Staat seine Bürger sowohl zur Arbeit als zum Kirchenbesuch anhalte, daß er Arbeitszeit, Arbeitslöhne und Preise bestimme, daß er die Unterthanen nöthige, mit dem Holz sparsam umzugehen, daß er für billige Preise der Brennmaterialien sorge, daß er durch seine Akademie der Wissenschaften Spiele erfinden lasse, die den Verstand üben u. s. w.[1])

Selbst bei der Frage der Lehrfreiheit, bei der ihm seine eigenen Erfahrungen wohl hätten zur Warnung dienen dürfen, hat er sich fortwährend für eine staatliche Beaufsichtigung ausgesprochen, wie man sie heutzutage nicht mehr gutheißen würde. Er erkennt zwar an, daß der Staat Irrthümer als solche, wie alle blos innerlichen Akte, nicht bestrafen dürfe; aber er glaubt, die Religion sei für die Masse der Menschen eine so unentbehrliche Stütze der Sittlichkeit, und für den Staat auch schon wegen des Eides so wichtig, daß Angriffe auf dieselbe ein staatsgefährliches Vergehen bilden; und er will aus diesem Grunde dem Staate das Recht geben, diejenigen, welche atheistische oder deistische Lehren verbreiten, des Landes zu verweisen, sie eventuell auch mit noch schwereren

1) D. Polit. 270—400. Inst. 1017—1041. Jus nat. VIII, 393—808.

Strafen zu belegen, und ihnen ein ehrliches Begräbniß zu versagen. Wenn er aber freilich zuleich der Meinung ist, daß einzelne Völker, wie die Hottentotten und die Chinesen, zwar an keinen Gott glauben, aber doch eine reine Moral und geordnete Zustände haben (vgl. S. 258), so wird die Begründung jenes Rechtes wieder sehr unsicher; und wenn er auch diejenigen bestraft wissen will, welche berühmte Männer in den Verdacht der Atheisterei bringen, so bekennt er damit selbst unwillkührlich, wie unsicher das Urtheil der Menschen über den Atheismus ist. Eher wird man sich damit einverstanden erklären können, daß kein Staat völkerrechtlich verpflichtet sei, fremde Missionäre bei sich zuzulassen; und wenn er andererseits darauf dringt, daß die Verschiedenheit der Religion keinem Volk ein Recht gebe, andere zu bekriegen oder sich seinen Verbindlichkeiten gegen sie zu entziehen, so wird man darin nur einen Folgesatz seines ganzen Standpunkts zu erkennen haben.[1])

Für das Strafrecht ist bei Wolff der Gesichtspunkt der Abschreckung maßgebend; er selbst vertheidigt aus diesem Gesichtspunkt nicht allein die qualificirten Todesstrafen, das damalige barbarische Ceremoniell der öffentlichen Hinrichtungen, die Ausstellung hingerichteter Verbrecher an den Landstraßen, die schimpfliche Verscharrung von Selbstmördern, sondern für gewisse Fälle selbst die Folter. Im übrigen giebt auch Wolff zu, daß gelindere Strafen, die unnachsichtig vollzogen werden, mehr fruchten, als harte, die man nicht streng durchführe.[2]) — In seinem Völkerrecht, dem letzten Theil seines Naturrechts, hält sich Wolff in der Hauptsache, ohne bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit, an Hugo Grotius und Pufendorf.

7. Wolff's geschichtliche Stellung und Bedeutung.

So trocken sich das System ausnimmt, dessen Grundzüge im vorstehenden wiedergegeben wurden, so durfte sich doch unsere Dar-

1) D. P. 359. 366. 368 f. I. nat. VIII, 472 f. 644 ff. Inst. 1024. 1050. 1122 f.

2) Inst. 1080 f. I. nat. VIII, 573—712. D. P. 343—355. 365. 370.

stellung seiner eingehenderen Betrachtung nicht entziehen, wenn sie seine Vorzüge wie seine Mängel vollständig an's Licht stellen, von dem Ideenkreis und der Denkweise, welche die deutsche Wissenschaft und Geistesbildung während der größeren Hälfte des vorigen Jahrhunderts beherrscht haben, ein genügendes Bild geben wollte. Es ist allerdings eine nüchterne, phantasielose, oft recht hausbackene Verständigkeit, der wir bei Wolff begegnen. Sein mathematisches Denken eignet sich weit mehr zum Rechnen mit gegebenen Begriffen, als zur Entdeckung neuer Gesichtspunkte; er hat seine Stärke mehr in der Klarheit und Sicherheit der logischen Operationen, als in der wissenschaftlichen Erfindung und der tief dringenden Kritik; er weiß seinen Standpunkt folgerichtig und erschöpfend nach allen Seiten hin auszuführen, aber die Voraussetzungen desselben stehen ihm unzweifelhaft fest; die Fragen, zu denen sie Anlaß geben, die Probleme, die sie in sich schließen, werden von ihm weder scharf genug aufgefaßt noch gründlich genug beantwortet, um ihm eine erneuerte Untersuchung der philosophischen Principien zum Bedürfniß zu machen. Seine Philosophie ist ein Dogmatismus, welcher seinerseits zwar von der Vernunftmäßigkeit seiner Sätze und der Bündigkeit seiner Beweisführungen vollkommen überzeugt ist, dem wir aber in zahlreichen Fällen ohne Mühe nachweisen können, wie die angeblichen Vernunftbegriffe in Wahrheit aus der Erfahrung, und mitunter aus einer recht unsicheren Erfahrung, geschöpft sind, wie das, was bewiesen werden soll, zuerst unbewiesen, in Form einer Definition, vorangestellt wird, wie sehr es ihm an einer gründlichen Untersuchung über den Ursprung und die Haltbarkeit seiner Voraussetzungen fehlt. Seine leitenden Gedanken hat er fast durchaus von Leibniz entlehnt; und wenn er den letztern bei einigen von seinen kühnsten Annahmen verläßt und der gewöhnlichen Vorstellungsweise näher tritt, so hat die Einheit des Systems dadurch nicht gewonnen. Höchst lästig wird uns ferner in Wolff's Schriften jene außerordentliche Weitschweifigkeit, die bei ihm mit den Jahren immer mehr zunahm;

jene Unersättlichkeit im Erklären und Beweisen, durch die er sich so häufig nicht allein zu entbehrlichen, sondern auch zu nichtssagenden und rein formalistischen Definitionen und Demonstrationen verleiten läßt; jene logische Pedanterie, welche uns nicht erlauben will, jemals in andern als den regelrechten Schulformen zu denken; jene schwerfällige Gründlichkeit, die zwischen dem wichtigen und dem unwichtigen nicht zu unterscheiden weiß, die uns in demselben gemessenen Schritt durch großes und kleines hindurchführt, die dem Leser alles in dem gleichen Lehrton vorspricht, und seinem eigenen Nachdenken gar nichts überläßt. Allein vieles, was uns jetzt unbedeutend und werthlos erscheint, kann für eine frühere Zeit Werth und Bedeutung gehabt haben, und manche Belehrung, deren wir nicht mehr bedürfen, kann ihren Bedürfnissen entsprochen haben. Daß es sich aber wirklich mit einem bedeutenden Theil dessen so verhält, was uns jetzt bei Wolff abstößt, dafür spricht schon der außerordentliche Erfolg, den er nicht etwa nur bei der Masse der Mittelmäßigen, sondern bei vielen von den ersten Männern seines Jahrhunderts gehabt hat. Ein Philosoph, den Friedrich II. von Preußen seinen großen Lehrer genannt, dessen Schriften er fortwährend hochgeschätzt hat, — wenn er auch der Meinung war, er hätte sich in seinem Naturrecht immerhin etwas kürzer fassen können — ein solcher Philosoph muß doch wohl seiner Zeit etwas neues und werthvolles geboten haben. Und dieß hätte er gethan, wenn er auch nur das Eine Verdienst hätte, daß er die Gedanken eines Leibniz seinen Zeitgenossen verdolmetscht, die Bruchstücke, welche jener in seinen Werken niederlegt hatte, zum System verbunden und ausgeführt hat. Schon dazu gehörte kein gewöhnlicher Kopf; und dieß um so mehr, da Wolff einige der philosophisch bedeutendsten Schriften von Leibniz theils gar nicht, theils erst in seiner späteren Zeit vorlagen. Wolff ist aber auch nicht blos Bearbeiter einer von ihm vorgefundenen Lehre. Er macht sich von seinem Vorgänger nicht so abhängig, daß er sich nicht selbst in der Monadenlehre eine Abweichung von ihm

erlaubte, welche zwar der Einheit des Systems, wie bemerkt, nicht förderlich war, welche aber auf einem an sich selbst wohlbegründeten Bedenken beruhte. Für seine praktische Philosophie hatte ihm Leibniz nicht viel mehr, als das allgemeine Princip an die Hand gegeben; aber auch in der Ontologie, der Kosmologie und der Psychologie hat er die Gedanken seines Vorgängers selbständig und mit methodischem Geist ausgeführt. Seine Theologie allerdings enthält kaum eine Bestimmung von einiger Erheblichkeit, welche sich nicht schon bei Leibniz fände, und mit seiner teleologischen Naturbetrachtung verliert er sich so in's Kleine und Äußerliche, wie dieß jenem schon sein besserer Geschmack nicht verstattet haben würde. Wolff's hauptsächlichste Leistung besteht aber darin, daß er der erste war, der es in Deutschland unternahm, alle Wissensgebiete vom Standpunkt der modernen, und näher der leibnizischen Philosophie aus, zusammenhängend und methodisch in erschöpfender Vollständigkeit zu bearbeiten. Mag uns dabei sein Verfahren, besonders in den späteren Schriften, noch so oft pedantisch und geschmacklos erscheinen: seine Zeit bedurfte ohne Zweifel dieser trockenen logischen Schulung, um die Sicherheit und Bestimmtheit des Denkens zu erlangen, ohne die man in wissenschaftlichen Dingen auf keinen Erfolg hoffen kann. Mögen wir seine Erklärungen noch so oft ungenügend, seine Beweisführungen bei allem Anschein der Gründlichkeit ungründlich finden: für ein Volk, dessen Wissenschaft sich bis dahin von dem scholastischen Auktoritätsglauben noch gar nicht wirklich befreit hatte, war es vom höchsten Werthe, daß einmal mit dem Gedanken einer rein rationalen Weltbetrachtung Ernst gemacht, daß die Forderung, alles aus seinen natürlichen Ursachen zu erklären, nicht blos aufgestellt, sondern auch in eingehender Untersuchung an dem ganzen Erkenntnißstoff durchgeführt wurde. Vergleichen wir die deutsche Wissenschaft vor Wolff mit der nach ihm, so fällt uns kein anderer Unterschied stärker in's Auge, als der zwischen der Unsicherheit und Unselbständigkeit der einen, dem Selbstvertrauen, dem Freiheitsbedürfniß, dem Vorwärts-

streben der andern. Dort eine ängstliche Rücksicht auf die gelehrte und religiöse Ueberlieferung; hier selbst eine einseitige Geringschätzung des geschichtlich gegebenen, ein Herabsehen auf die Vorurtheile unaufgeklärter Jahrhunderte, das Bewußtsein und der Ehrgeiz, auf eigenen Füßen zu stehen, nicht fremder Auktorität, sondern einzig und allein der eigenen Vernunft zu folgen. Unter den Männern, welche diesen Umschwung bewirkt haben, nimmt Wolff unbestritten die erste Stelle ein. Leibniz hat ihm allerdings von den Gedanken, auf denen sein System ruht, die meisten und bedeutendsten an die Hand gegeben; aber erst durch ihn sind diese Gedanken in das allgemeine Bewußtsein eingeführt, erst durch seine unverdrossene und verständige Arbeit ist die deutsche Wissenschaft im weitesten Umfang von der leibnizischen Philosophie durchdrungen und befruchtet worden. Er gab, wie ihm Kant nachrühmt [1]), zuerst das Beispiel, wie durch gesetzmäßige Feststellung der Principien, deutliche Bestimmung der Begriffe, versuchte Strenge der Beweise, Verhütung kühner Sprünge in Folgerungen der sichere Gang einer Wissenschaft zu nehmen sei, und er wurde dadurch nach dem Urtheil dieses unbestochenen Richters, als der größte unter allen dogmatischen Philosophen, der Urheber des Geistes der Gründlichkeit in Deutschland.

III. Die deutsche Philosophie nach Wolff.

1. Gegner der wolffischen Philosophie, die Eklektiker.

Als Wolff auftrat, war die aristotelisch-scholastische Philosophie von den deutschen Universitäten zwar noch lange nicht verdrängt, aber doch war ihr Ansehen schon so tief erschüttert und alle tüchtigen jüngeren Kräfte waren ihrer so überdrüssig geworden, daß Wolff von dieser Seite her keinen ernstlichen wissenschaftlichen

1) Krit. d. r. V. Vorr. z. 2. Aufl.

Widerstand zu befürchten hatte. Einen gefährlicheren Gegner fand er an jenem Eklekticismus, dessen Wortführer Thomasius gewesen war: jener Philosophie des gesunden Menschenverstandes, welche sich zwar gleichfalls von der Ueberlieferung und der Auktorität ganz unabhängig machen wollte, welche aber auch mit dem wolffischen System sich nicht zu befreunden wußte, und nicht blos einzelne von seinen Ergebnissen ablehnte, sondern auch dem ganzen Standpunkt seines Rationalismus, dem demonstrativen Verfahren und der Forderung eines streng systematischen Philosophirens widerstrebte. Zu dieser Fahne flüchteten sich dann natürlich alle diejenigen, welche unter dem lockenden Namen eines freien, die Wahrheit überall anerkennenden, in kein Schulsystem eingeschnürten Denkens sich das Recht offen halten wollten, mit der Wissenschaft ihres Jahrhunderts unwissenschaftliche Vorstellungen, dogmatische Voraussetzungen und ältere Schulüberlieferungen nach Bedürfniß und Belieben zu verbinden. Neben Wolff und seinen Schülern geht so noch eine zweite Reihe von Philosophen her, welche jenen zwar ihrer Geistesrichtung und ihrer Herkunft nach verwandt sind, welche sich gleichfalls zu den Grundsätzen der Aufklärung bekennen, und großentheils auch von Halle ausgegangen sind; welche aber doch zu dem wolffischen System als solchem in einem mehr oder weniger ausgesprochenen Gegensatz stehen. Dieser Eklekticismus konnte aber auch in Wolff's Schule in der Folge um so leichter eindringen, je größer der Einfluß war, welchen dieser Philosoph selbst der Erfahrung thatsächlich eingeräumt hatte, und je häufiger es bei ihm vorkommt, daß die Ergebnisse, die er aus jener geschöpft hat, mit seinen philosophischen Grundsätzen nur in einen losen und blos formellen Zusammenhang gesetzt werden.

Einer der ältesten von jenen Eklektikern ist Franz Buddeus (Budde 1667—1729) in Jena. Dieser Gelehrte zeichnet sich unter den Theologen seiner Zeit nicht allein durch seine Kenntnisse, sondern auch durch seine milde und gemäßigte, Spener's Einfluß verrathende Denkweise aus; er wirkte aber auch als philo-

sophischer Lehrer und Schriftsteller, war einige Jahre in Halle Professor der Moral, betheiligte sich von Jena aus an den Angriffen auf Wolff, und stellte in einem lateinisch geschriebenen „Lehrbuch der eklektischen Philosophie" (1703) die Logik, die theoretische und die praktische Philosophie dar. Indessen sind seine Leistungen auf diesem Gebiete von geringem Werthe. Als Gelehrter ist er allerdings auch hier nicht ohne Verdienst, und sein Schüler Brucker ist durch ihn zu der gründlichen Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie angeregt worden, deren Frucht sein umfassendes, für jene Zeit Epoche machendes Geschichtswerk war. Aber seinem eigenen Denken fehlt es zu sehr an Schärfe und Sicherheit. Der Eklekticismus, zu dem er sich mit Thomasius bekennt, will zwar etwas anderes sein, als ein bloßer Synkretismus: er will die Principien für die Beurtheilung fremder Ansichten und für die Auswahl des besten aus denselben der Vernunft und der Betrachtung der Dinge entnehmen. Allein klare und feste Principien sind überhaupt nicht bei ihm zu finden. Das Merkmal der Wahrheit soll für die Dinge, welche wir durch sich selbst erkennen, in der Lebhaftigkeit des Eindrucks liegen, den sie auf uns machen, für diejenigen, welche wir durch Vermittlung von Ideen erkennen, in der Evidenz der letzteren; wodurch aber diese bedingt ist, und wie viel jene beweisen kann, wird nicht näher untersucht, und was den Ursprung der Ideen betrifft, so ist Buddeus der Meinung, darüber könne man nichts sicheres wissen. Eben dieß ist aber überhaupt seine gewöhnliche Antwort bei allen schwierigen Fragen. Er ist überzeugt, daß wir vom Wesen und den Kräften der Dinge nichts wissen können, sondern nur ihre Wirkungen, ihre Accidenzien, wahrnehmen; nur läßt er selbst sich dadurch nicht im geringsten abhalten, alle möglichen Voraussetzungen, welche ihm weder die Erfahrung noch die Vernunft, sondern nur die Dogmatik seiner Kirche, oder auch nur der Aberglaube seines Jahrhunderts an die Hand gab, in seine Philosophie einzumischen. Wo er von den Ursachen des Irrthums redet, nennt

er als die erste und hauptsächlichste die Erbsünde; für die Annahme eines Weltanfangs findet er in der Vernunft höchstens Wahrscheinlichkeitsgründe, aber das Zeugniß der heiligen Schrift soll die Sache entscheiden; daß es noch andere Geister außer dem Menschen gebe, beweist er aus den Erzählungen von Vorgängen, die, wie er glaubt, nur durch solche Geister bewirkt sein können, und ein eigener Abschnitt seiner „theoretischen Philosophie" beschäftigt sich damit, den Glauben an Verträge mit dem Teufel, Teufelsbesitzungen, Zauberei und Geistererscheinungen gegen Balthasar Bekker in Schutz zu nehmen. In der Lehre von Gott giebt sich Budde viele Mühe, den Spinozismus zu widerlegen, für dessen philosophisches Verständniß er aber, wie sich zum voraus erwarten ließ, gar kein Organ hat. In der praktischen Philosophie, die er mit besonderer Vorliebe und Ausführlichkeit behandelt hat, schließt er sich meist an Thomasius an, mit dem er auch in der Bestreitung der Willensfreiheit übereinstimmt. Darin aber steht er hinter jenem unverkennbar zurück, daß er das Recht und die Moral, welche Thomasius wenigstens ihrem allgemeinen Begriff nach unterschieden hatte, in der Weise der älteren theologischen Ethik fortwährend vermengt.

Entschiedener hält sich, gerade in dieser Beziehung, Nikol. Hier. Gundling (1671—1729) auf dem Standpunkt seines Lehrers und späteren Collegen Thomasius. Sein Naturrecht vom Jahr 1714 hat das Verdienst, daß es den Unterschied des Rechts von der Moral zuerst mit voller Schärfe festgestellt hat. Das Recht bezieht sich nämlich ihm zufolge ausschließlich auf die Erhaltung des äußeren Friedens, es führt eine äußere Verbindlichkeit mit sich, seine Einhaltung darf daher erzwungen, seine Verletzung gewaltsam abgewehrt werden. Im übrigen verfährt aber Gundling in seinem Philosophiren ohne ein festes wissenschaftliches Princip, und wenn er sich zum Locke'schen Empirismus bekennt, hat er sich doch auch von Leibniz manche wichtige Bestimmung angeeignet.

Ein dritter Zeitgenosse und Gegner Wolff's, welcher gleichfalls

von Thomasius ausgieng, ist der leipziger Philosoph und Mediciner Andreas Rüdiger (1673—1731). Während Wolff mit Descartes und Tschirnhausen das mathematische Verfahren für die Philosophie forderte, unterschied Rüdiger sehr bestimmt zwischen beiden. Die Mathematik hat es, wie er glaubt, nur mit dem Möglichen zu thun, die Philosophie mit dem Wirklichen; ihre Hauptaufgabe besteht darin, daß sie auf der Grundlage der Erfahrung durch Wahrscheinlichkeitsgründe darthut, wie ein möglicher Gegenstand wirklich werden kann. Rüdiger handelt daher in seinen methodologischen Untersuchungen auf's eingehendste über das Wahrscheinliche und die Bildung von Hypothesen zur Erklärung der Erfahrung, und es läßt sich nicht verkennen, daß diese Erörterungen viel verdienstliches haben und Fragen zur Sprache bringen, welche die Freunde der mathematisch-demonstrativen Methode in der Regel zu wenig beachteten. Wie weit jedoch Rüdiger selbst von einer strengen Erfahrungswissenschaft entfernt ist, sieht man an seiner Physik. Er will hier die richtige Mitte zwischen der mechanischen Physik eines Descartes und Gassendi und der mystischen eines More und Fludd einhalten; aber in der Wirklichkeit steht er der letzteren doch noch sehr nahe; er behauptet z. B. ganz in ihrem Sinne, daß auch die Geister ausgedehnt seien, daß der Aether, die Luft und der Geist die allgemeinsten Elemente der Dinge seien, daß die Seele zwar einfach und ohne Theile, aber doch zugleich ausgedehnt und insofern auch materiell sei. In seiner praktischen Philosophie tritt der Einfluß des Thomasius am stärksten hervor. Den Grund aller moralischen und rechtlichen Verbindlichkeiten sucht er in dem göttlichen Willen, das höchste Gut in der Zufriedenheit des Gemüths.

An Rüdiger schließt sich Christian August Crusius (1712—1776) an, welcher Professor der Philosophie und der Theologie in Leipzig war, und bei den Gegnern des wolffischen Systems in großem Ansehen stand. Was aber in diesem System seinen Widerspruch hervorrief, war in der Hauptsache gerade die Eigenthümlichkeit desselben, auf der sein Werth und seine Bedeutung

vorzugsweise beruht. Es ist ihm zu rational, es hält ihm zu streng an dem Gedanken fest, einen durchgängigen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen in der Welt zu erkennen. Er seinerseits geht auf eine Philosophie aus, welche sich mit der Theologie besser verträgt, als dieß bei der leibniz-wolffischen seiner Ansicht nach der Fall ist; er wird aber dadurch, wie sich nicht anders erwarten läßt, zu manchen unhaltbaren und untereinander wenig übereinstimmenden Annahmen verleitet; und andererseits hat er sowohl für den Inhalt als für die wissenschaftliche Form und Methode seiner Darstellungen den Vorgängern, die er bestreitet, sehr viel zu verdanken. Von den allgemeinen Grundsätzen des leibnizischen Systems ist ihm der Satz des zureichenden Grundes anstößig, weil er zum Fatalismus hinführe; er will nur zugeben, daß alles, was ist und vorher nicht war, eine Ursache habe, aber nicht, daß alle Wirkungen aus ihren Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehen. Als höchstes Denkprincip stellt er den nichtssagenden Satz auf: „wahr sei, was sich nicht anders, als wahr, denken läßt, und falsch sei, was sich gar nicht, oder nicht anders als falsch, denken läßt"; auch dieser Satz wird dann aber überdieß noch zu Gunsten einer göttlichen Offenbarung beschränkt. Die Metaphysik definirt Crusius als „die Wissenschaft derjenigen nothwendigen Vernunftwahrheiten, welche etwas anderes sind, als die Bestimmungen der ausgedehnten Größen." In dem ontologischen Theil derselben behauptet er, alles Existirende, die Gottheit nicht ausgenommen, sei in Raum und Zeit, denn „existiren" heiße eben: irgendwo und zu irgend einer Zeit sein; wenn er aber trotzdem nicht blos die Gottheit und die Seele, sondern auch die letzten Bestandtheile der Körper mit Wolff für einfache Substanzen erklärte, so war dieß ein Widerspruch, welchem er sich durch die Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen, die mit dem Begriff eines einfachen Wesens verbunden werden können, vergeblich zu entziehen suchte. In der Theologie giebt er sich viele Mühe, die gewöhnliche Vorstellung von der göttlichen Allmacht, wornach

diese weder durch die Naturgesetze noch durch die innere Nothwendigkeit des göttlichen Wesens gebunden ist, die Wahlfreiheit des göttlichen Willens und das Wunder zu retten; mit mehr Grund wird die Bündigkeit des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes in Anspruch genommen. Crusius bestreitet ferner, in seiner Kosmologie und Pneumatologie, Wolff's mechanische Naturerklärung, den Satz von der Erhaltung der bewegenden Kräfte, die Lehre von der besten Welt, die prästabilirte Harmonie, den Determinismus und andere Bestimmungen des wolffischen Systems; wenn er aber auch einzelnen von diesen Annahmen, wie namentlich der prästabilirten Harmonie von Leib und Seele, beachtenswerthe Gründe entgegengesetzt hat, so fehlt es doch seinen eigenen Ausführungen allzusehr an einer strengeren wissenschaftlichen Haltung. Meint er doch z. B., in der Einrichtung unserer Seele sei sehr vieles zufällig; gegen die Annahme, daß diese Welt die beste mögliche sei, wendet er ein: da jede Welt endlich und mithin nur einer endlichen Vollkommenheit fähig sei, müsse Gott „die Schranken ihrer Vollkommenheit irgendwo willkührlich bestimmen"; gegen den Satz von der Erhaltung der Kräfte in der Welt bemerkt er unter anderem: es könne ja doch wohl geschehen, daß gewisse Geister, die zuvor einen Theil der Welt ausmachten, wegen wichtiger göttlicher Zwecke in eine andere Welt versetzt werden, und was dergleichen mehr ist. Aehnlich verhält es sich mit seiner praktischen Philosophie. Den Grund der moralischen Verbindlichkeit sucht Crusius lediglich in dem Willen Gottes, welcher bei ihm nicht wie bei Wolff mit der Natur der Dinge zusammenfällt. Dagegen schließt er sich in seiner Ansicht über die Aufgabe der sittlichen Thätigkeit im wesentlichen an Leibniz und Wolff an, wenn er alle sittlichen Anforderungen in dem Grundsatz zusammenfaßt, aus Gehorsam gegen Gott das zu thun, was der Vollkommenheit gemäß ist. Er unterscheidet sich demnach von jenen, nicht zu seinem Vortheil, in principieller Beziehung nur dadurch, daß er aus dogmatischen Rücksichten sich nicht entschließen kann, das

Sittengesetz als etwas aus der menschlichen Natur mit innerer Nothwendigkeit hervorgehendes, von theologischen Ueberzeugungen unabhängiges und durch sich selbst verpflichtendes zu betrachten. Aus der sittlichen Aufgabe werden die drei Grundtriebe abgeleitet, welche Gott als Bedingung ihrer Erfüllung in den Willen vernünftiger Geister habe legen müssen, nämlich der Trieb nach eigener Vervollkommnung, der Liebestrieb und der Trieb zur Anerkennung der Verpflichtung gegen Gott (der Gewissenstrieb). Diesen drei Grundtrieben entsprechen als Haupttheile der praktischen Philosophie die Ethik, das Naturrecht und die Moraltheologie; als vierter Theil kommt zu diesen die „Klugheitslehre" hinzu, die auch schon Buddeus, namentlich aber Gundling, als besonderen Zweig der Moralphilosophie eingehend behandelt hatte.

Neben Crusius hatte unter den eklektischen Gegnern des wolffischen Systems Joachim Georg Darjes (1714—1792), welcher in Jena und dann in Frankfurt a. d. O. Philosophie und Rechtswissenschaft lehrte, in jener Zeit einen bedeutenden Namen; als Universitätslehrer erfreute er sich eines Beifalls, wie ihn oft die größten Philosophen nicht erlangt haben. Doch stand er der wolffischen Schule, der er selbst früher angehört hatte, weit näher, als Crusius; er folgt ihr nicht blos in ihrem mathematisch-demonstrativen Verfahren, sondern auch materiell in vielen und eingreifenden Bestimmungen. Seine hauptsächlichsten Einwendungen gegen Wolff und Leibniz betrafen den Determinismus und das System der vorherbestimmten Harmonie. Um dem ersteren seine Hauptstütze zu entziehen, wollte Darjes auch dem Satz des zureichenden Grundes nur eine beschränkte Geltung einräumen. Die vorherbestimmte Harmonie mußte er schon deßhalb verwerfen, weil sie nur unter der Bedingung einer unabänderlichen Nothwendigkeit alles Geschehens möglich ist; und die gleiche Rücksicht bestimmte ihn auch, die Lehre von der besten Welt dahin zu modificiren, daß die Welt zwar an sich selbst die vollkommenste sei, welche Gott schaffen konnte, daß aber in dem thatsächlichen Zustand derselben

durch den Mißbrauch der Freiheit Unvollkommenheiten eingetreten seien, die sich hätten vermeiden lassen. Die Freiheit selbst wollte er nicht als eine Eigenschaft des Willens oder des Verstandes, sondern als ein von beiden verschiedenes, aber auf beide einwirkendes eigenthümliches Vermögen des Geistes betrachtet wissen. Auch in Gott sollte neben dem nothwendigen Erkennen und Wirken ein freies sein; jenem wies er das zu, was Leibniz nothwendige, diesem das, was er zufällige Wahrheiten genannt hatte. Bei der Frage nach den letzten Bestandtheilen der Dinge gab er Leibniz und Wolff zu, daß alles Zusammengesetzte aus einfachen Elementen zusammengesetzt sein müsse, deren Wesen nur in der Kraft bestehen könne; aber zugleich meinte er, man brauche einfachen Substanzen die Ausdehnung nicht abzusprechen, denn die Einfachheit schließe nicht alle außer einander befindlichen Theile, sondern nur eine Mehrheit solcher Theile aus, die wirklich von einander getrennt werden können. In seiner Sittenlehre und seinem Naturrecht hält er sich im wesentlichen an die Grundsätze von Wolff und Leibniz. Die Glückseligkeit besteht, wie er sagt, in der Ruhe des Gemüths, und diese in der Empfindung der Uebereinstimmung unserer willkührlichen Wirkungen mit unsern natürlichen und wesentlichen Trieben zur Vollkommenheit. Das unerläßliche Mittel zur Glückseligkeit ist die Tugend. Der nähere Inhalt unserer Pflichten wird mit Wolff aus der Betrachtung der Naturzwecke abgeleitet, indem diese auf den göttlichen Willen zurückgeführt werden, und demgemäß das, was mit ihnen übereinstimmt, für etwas dem Willen Gottes entsprechendes erklärt wird.

Den bisher besprochenen Philosophen können wir auch den Lausanner Jean Pierre de Crousaz (1663—1748) beifügen, welcher als Erzieher des Prinzen Friedrich von Hessenkassel einen Theil seines Lebens in Deutschland zugebracht, und für seine französisch geschriebenen Werke in diesem Lande viele Leser gefunden hat. Unter den Philosophen seiner Zeit bestritt er theils die Skeptiker, namentlich Bayle, theils auch Leibniz und Wolff.

Seine Angriffe gegen die letzteren betrafen neben Wolff's Methode, der er ihre Pedanterie vorrückte, besonders die leibnizischen Annahmen über die Monaden, die prästabilirte Harmonie und die deterministische Verknüpfung alles Geschehens. Allein wenn er auch seinen Gegnern manche treffende Bemerkung entgegenhielt, wenn ferner seine ästhetischen und pädagogischen Schriften nicht ohne Verdienst waren, so fehlte es ihm doch für tiefer gehende philosophische Untersuchungen zu sehr an Schärfe des Denkens, als daß sich nach dieser Seite hin eine bedeutende Wirkung von ihm hätte erwarten lassen.

Das gleiche gilt aber mehr oder weniger von allen den Männern, welche im ersten und zweiten Drittheil des vorigen Jahrhunderts als Gegner und Nebenbuhler der wolffischen Philosophie in Deutschland auftraten. Manche von ihnen haben die Schwächen der letzteren an einzelnen, zum Theil eingreifenden Punkten mit Scharfsinn und Geschick nachgewiesen. Aber keiner hat ihr eine besser begründete einheitliche Weltanschauung, ein befriedigenderes wissenschaftliches System entgegenzustellen vermocht; und alle ohne Ausnahme richten ihre Angriffe neben den schwachen Seiten der neuen Philosophie auch auf das, worin die Hauptstärke derselben besteht. Was ihnen an derselben zum Anstoß gereicht, ist vor allem die Strenge, mit der hier die Forderung einer vernunftmäßigen Erklärung der Dinge aus ihren natürlichen Ursachen durchgeführt ist. Sie können sich nicht entschließen, manche Annahmen, welche dieser Erklärung im Wege standen, ohne weiteres aufzugeben; sie schlagen namentlich die Gefahr, welche der überlieferten Dogmatik von Leibniz und Wolff drohte, nicht ohne Grund weit höher an, als diese selbst einräumten. Es sind mit Einem Wort mehr dogmatische und praktische, als rein wissenschaftliche Motive, von denen diese Opposition gegen Leibniz und Wolff ausgeht; und es tritt in derselben nicht ein festgeschlossenes System einem andern, sondern einer folgerichtig und methodisch entwickelten Philosophie ein Eklekticismus entgegen,

welcher die Voraussetzungen des Gegners großentheils zugiebt, aber seinen Folgerungen sich zu entziehen sucht. Es war natürlich, daß eine solche Bestreitung den Sieg der wolffischen Philosophie nicht zu verhindern vermochte, und so sehen wir denn ihre Herrschaft noch vor der Mitte des 18. Jahrhunderts entschieden und durch eine zahlreiche und eifrige Schule gestützt.

2. Die wolffische Schule.

Einer von den ersten Anhängern dieser Schule ist Ludwig Philipp Thümmig (1697—1728), Wolff's Lieblingsschüler, der auch zugleich mit ihm aus Halle vertrieben wurde, und dann in Kassel eine Anstellung fand. So jung er auch starb, so hat er sich doch durch die Schriften, in welchen er einzelne Punkte der wolffischen Lehre erläuterte, und namentlich durch seine vielgebrauchten Institutiones philosophiae Wolffianae um die Verbreitung dieser Philosophie ein bedeutendes Verdienst erworben. Wolff selbst hat in der ebengenannten Schrift eine getreue Darstellung seines Systems anerkannt; eine Fortbildung oder Kritik desselben lag außer dem Gesichtskreis ihres Verfassers.

Etwas selbständiger wurde es von Georg Bernhard Bilfinger (1693—1750) behandelt, gleichfalls einem von Wolff's ältesten Schülern, welcher in Tübingen und in Petersburg Professor der Philosophie, dann in Tübingen Professor der Theologie war, und als Consistorialpräsident in Stuttgart gestorben ist. Er vertheidigte in eigenen Schriften die prästabilirte Harmonie von Seele und Leib und die leibnizische Theodicee, und in seinen „philosophischen Erläuterungen" [1]) gab er im Anschluß an Wolff's deutsche Metaphysik eine Erörterung über die Grundlehren seines Systems, welche trotz ihrer etwas scholastischen Form doch sowohl durch ihre logische Klarheit als durch ihre gemäßigte und vermittelnde Haltung

1) Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus. 1725 u. ö.

ganz geeignet war, der neuen Philosophie Freunde zu gewinnen. Als ein frommer protestantischer Theolog verliert er die Aufgabe nie aus den Augen, den Anstoß zu beseitigen, welchen Leibniz und Wolff, hauptsächlich durch ihren Determinismus, der Theologie gaben; und er bedient sich hiefür der leibnizischen Unterscheidung zwischen absoluter und hypothetischer, metaphysischer und moralischer Nothwendigkeit in einem Umfang, daß es nicht selten den Anschein gewinnt, als ob er selbst jenem Determinismus untreu geworden sei. Seine wirkliche Meinung ist dieß jedoch nicht: so viel er auch von der Freiheit des göttlichen und des menschlichen Willens redet, so zeigt sich doch schließlich, daß er sich beide mit seinen Lehrern immer durch zureichende Gründe bestimmt denkt.

Auch sonst ist er in allen Hauptpunkten mit ihnen einverstanden. Er hält einfache Wesen für die Grundbestandtheile alles Zusammengesetzten; nur kann er sich so wenig, wie Wolff, überzeugen, daß die Vorstellungskraft allen diesen Wesen zukomme; er findet es vielmehr bei denjenigen, welche die Elemente der Körper bilden, wahrscheinlicher, daß ihre ursprüngliche Natur in der Bewegungskraft bestehe, und er will daher auch die Uebereinstimmung zwischen der körperlichen und der geistigen Welt nicht auf die Gleichartigkeit der Vorstellungen in allen Wesen, sondern darauf zurückführen, daß die innern Veränderungen in den vorstellenden und den nichtvorstellenden Wesen sich entsprechen. Ebensowenig giebt er zu, daß die Vorstellungskraft jeder Monade (sofern ihr überhaupt eine solche zukommt) sich auf alle andern erstrecken, jede ein Spiegel der ganzen Welt sein müsse; sondern es scheint ihm der Natur eines endlichen Wesens angemessener zu sein, wenn wir annehmen, jede Monade habe nur eine bestimmte Sphäre ihrer Vorstellungsthätigkeit, und stehe daher nur mit einem Theil der andern Monaden in einer unmittelbaren, mit den übrigen nur in einer mittelbaren Beziehung und Uebereinstimmung. Mit Leibniz und Wolff bestreitet er die physische Einwirkung der Monaden auf einander, zunächst bei der Frage über das Verhältniß von Leib

und Seele, als unbegreiflich, und setzt an die Stelle derselben die Annahme ihrer präſtabilirten Harmonie. In seiner Psychologie bezeichnet er nach Wolff's Vorgang das Vorstellen und das Begehren als die Grundthätigkeiten der Seele; diese beiden Thätigkeiten sollen immer miteinander abwechseln, und daher jede physische Veränderung entweder in dem Hervorgang einer Begehrung aus einer Vorstellung oder in dem Hervorgang einer Vorstellung aus einer Begehrung bestehen; wenn es uns scheint, als ob eine Vorstellung unmittelbar aus einer andern entsprungen sei, so soll dieß nur daher kommen, daß wir uns der dazwischenliegenden Willensthätigkeit nicht bewußt sind, und ebenso in Betreff der Begehrungen (Diluc. § 150). Ein eigenes Kapitel seiner Kosmologie beschäftigt sich mit der Vertheidigung und näheren Bestimmung des Wunderglaubens; die philosophische Betrachtung der Dinge tritt aber hier gegen die positive Dogmatik in noch höherem Grade zurück, als in den entsprechenden Auseinandersetzungen von Leibniz und Wolff, an welche sich Bilfinger auch hier anschließt.

Als ein weiterer höchst einflußreicher Vertreter der wolffischen Philosophie ist Alexander Gottlieb Baumgarten aus Berlin (1714—1762) zu nennen, ein jüngerer Zeitgenosse Bilfingers, welcher als Professor in Halle und in Frankfurt a. d. O. sowohl durch seine Vorlesungen als durch seine vielgebrauchten Lehrbücher mit dem bedeutendsten Erfolge gewirkt hat. Seine wissenschaftlichen Leistungen bestehen theils in einer Darstellung des ganzen philosophischen Systems, bei der es sich aber doch in der Hauptsache nur um die Form handelt, welche der wolffischen Lehre gegeben wird, theils in der abgesonderten und ausführlichen Bearbeitung der Aesthetik, durch die er eine Lücke ausfüllt, welche Wolff in seinem System gelassen hatte. In ersterer Beziehung ist Baumgarten bemüht, die wolffische Lehre auf ihren schärfsten Ausdruck zu bringen; und er hat namentlich durch die Feststellung der philosophischen Terminologie einen um so dauernderen Einfluß ausgeübt, da Kant Baumgartens Lehrbücher viele Jahre lang

seinen Vorlesungen zu Grunde legte, und die hier vorgefundenen Bezeichnungen auch in seinen Schriften großentheils beibehielt. Die schulmäßige Form wird aber in seinen Compendien oft recht steif und undurchsichtig, und es gilt dieß namentlich von den vielen Definitionen, bei denen ihn das Streben nach Kürze und Präcision nicht selten zu einer abstrusen und schwerverständlichen Fassung verleitet. In materieller Beziehung tritt er mit Wolff an keinem irgend erheblichen Punkte in Widerspruch; aber er sucht seine Lehre, auch abgesehen von der Aesthetik, im einzelnen näher zu bestimmen und zu ergänzen. Er definirt die Philosophie, im Unterschied von der Mathematik, die es mit den Größen zu thun hat, als die Wissenschaft von den Eigenschaften der Dinge, so weit sich diese durch die bloße Vernunft erkennen lassen. Er findet ihr allgemeinstes Princip in dem Satz des Widerspruchs, aus dem er mit Wolff auch den des zureichenden Grundes ableitet; den letzteren ergänzt er aber durch die weitere Bestimmung, daß nicht blos alles einen Grund habe, sondern auch alles Grund sei, daß es nichts gebe, was nicht seine Folgen hätte, was unfruchtbar und wirkungslos wäre, daß mithin alles sowohl als Grund wie als Folge mit anderem zusammenhänge; und er beweist diesen Satz in ähnlicher Weise, wie schon Wolff den des zureichenden Grundes bewiesen hatte (s. o. S. 225), mit der schielenden Bemerkung: wenn etwas keine Folge hätte, so wäre ein Nichts seine Folge, dieses Nichts wäre mithin etwas. Als das Substantielle in den Dingen bezeichnet Baumgarten die Kräfte, weil die Kräfte allein es seien, welche den Grund aller ihrer Eigenschaften enthalten; diese Kräfte aber müssen einfache Wesen oder Monaden sein, da alles Zusammengesetzte nur aus Einfachem zusammengesetzt sein könne. In der Fassung der Monadenlehre hält er sich genauer an Leibniz, als dieß Wolff und Bilfinger gethan hatten, sofern er aus dem Zusammenhang aller Dinge schließt, daß jede Monade die ganze Welt in sich abspiegle, und somit vorstelle; ist diese Vorstellung eine durchaus dunkle und

unbewußte, so ist der Zustand der Monaden der eines tiefen Schlummers, sie sind bloße Monaden; ist sie theilweise klar, so sind sie vernunftlose Seelen; ist sie deutlich, so sind sie Geister. Keine zwei Monaden, und keine zwei Wesen überhaupt, können vollkommen verschieden, ebensowenig können aber auch zwei sich vollkommen gleich sein: jenes, weil allen doch wenigstens die allgemeinen Eigenschaften alles Seienden gemeinschaftlich zukommen müssen, dieses, weil irgend etwas in ihnen sein muß, worin es begründet ist, daß sie zwei und nicht eins sind. Alle Wesen stehen mit allen in Zusammenhang, d. h. in Wechselwirkung; jeder Einwirkung von einer Seite entspricht daher eine Gegenwirkung von einer andern, und zwar eine solche von gleicher Größe. Diese Wechselwirkung ist aber keine reale, sondern eine rein ideale, durch die allgemeine vorherbestimmte Harmonie vermittelte; die entgegengesetzte Annahme eines physischen Einflusses der Dinge auf einander, und so auch im besondern die Annahme eines physischen Einflusses der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele, soll deßhalb unzulässig sein, weil sie, wie Baumgarten meint, für alle die Fälle, in denen ein Wesen den Einfluß eines andern erfährt, seine eigene Thätigkeit aufheben und es zur bloßen Passivität verurtheilen würde. Zu der mechanischen Naturansicht und dem Determinismus, welche mit dem System der prästabilirten Harmonie unmittelbar gegeben waren, bekennt sich natürlich auch Baumgarten; zugleich unterläßt er es aber nicht, von seiner Theorie zu rühmen, wie gerade durch sie die Freiheit des Geistes und seine Unabhängigkeit von allen äußeren Einflüssen in das hellste Licht gestellt werde. Auch in dem weiteren Inhalt seiner Kosmologie und Psychologie schließt er sich ganz an Leibniz und Wolff an; und den gleichen Vorgängern folgt er in der natürlichen Theologie. Das bemerkenswertheste in der letzteren ist seine Darstellung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes, sofern Kant in seiner berühmten Kritik dieses Beweises sich zunächst an Baumgartens Fassung desselben gehalten hat; der Sache nach wiederholt

er aber auch hier nur, was schon Leibniz und Wolff gesagt hatten. Er setzt zuerst auseinander, daß ein Wesen, in dem alle Vollkommenheiten oder „Realitäten" vereinigt sind, ein allervollkommenstes oder allerrealstes Wesen, möglich sei, und erweist dann die Wirklichkeit desselben mittelst des Schlusses: da die Existenz gleichfalls eine Realität sei, müsse ihm mit allen andern Realitäten auch die Existenz zukommen. Neben der natürlichen Gotteserkenntniß wird aber auch von Baumgarten eine übernatürliche Offenbarung, neben dem Naturlauf wird die Möglichkeit der Wunder entschieden vertheidigt. Die praktische Philosophie theilt er in die allgemeine und die specielle, die letztere in das Naturrecht und das Gesellschaftsrecht, das Naturrecht seinerseits in das Naturrecht im engeren Sinn und die Ethik: jenes beschäftigt sich mit den äußeren und erzwingbaren, diese mit den inneren, nicht erzwingbaren Verbindlichkeiten. Das allgemeinste Princip unseres Handelns findet er mit Leibniz und Wolff in dem Streben nach möglichster Vollkommenheit; mit diesem Streben fällt das naturgemäße Leben zusammen.[1])

Eine selbständigere Leistung ist Baumgarten's Aesthetik.[2]) Er unterscheidet mit andern drei Haupttheile der Philosophie: die Logik (im weiteren Sinn) oder die Erkenntnißlehre, die theoretische und die praktische Philosophie. Während nun aber die Logik bis dahin das „höhere Erkennen" oder die Denkthätigkeit ausschließlich oder fast ausschließlich in's Auge gefaßt hatte, findet Baumgarten eine Anleitung für die niedere Erkenntnißthätigkeit oder das sinnliche Erkennen nicht minder nothwendig; und eben dieß ist, wie er sagt, die Aufgabe der „Aesthetik": der Zweck dieser Wissenschaft soll in der Vervollkommnung der sinnlichen Erkenntniß als solcher bestehen. Die sinnliche Erkenntniß umfaßt aber alle Vorstellungen, die nicht zur

1) Die Belege zu der obigen Darstellung findet man in Baumgartens Metaphysica (1739 u. ö.) und bei Erdmann, Gesch. d. neuern Philos. II, b, 375 ff. CXLVIII f.

2) Aesthetica (1750. 1758) vgl. Metaph. § 533. 662.

Deutlichkeit erhoben werden, seien sie nun Empfindungen oder Phantasiebilder; ~~und die Vollkommenheit dieser Erkenntniß besteht in der Schönheit.~~ Wenn die Vernunft auf objektive Wahrheit ausgeht, so ist es der Sinnlichkeit, als einem Analogon der Vernunft, nur um die ästhetische, sinnlich erkennbare Wahrheit, um die Schönheit, zu thun. Die Aesthetik ist mithin „die Wissenschaft des Schönen". Durch diese Sätze ist Baumgarten für Deutschland der Begründer der Aesthetik als einer eigenen Wissenschaft geworden. Seine Darstellung dieser Wissenschaft bleibt aber freilich hinter dem, was wir heutzutage von einer Aesthetik verlangen, noch weit zurück. Schon die Grundfrage nach dem allgemeinen Wesen der Schönheit wird nur ungenügend behandelt. Da die Vollkommenheit überhaupt nach Wolff's Definition (s. S. 227) in der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen bestehen soll, setzt Baumgarten folgerichtig die sinnliche Vollkommenheit oder die Schönheit in die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen in der Erscheinung, und er verlangt hiefür im besondern dreierlei: die Schönheit der Sachen und Gedanken, der Anordnung, und der Bezeichnung.[1]) Diese Bestimmungen lauten doch noch viel zu formalistisch, und der eigenthümliche Charakter, durch welchen sich die ästhetische Betrachtung der Dinge von der wissenschaftlichen unterscheidet, ist darin nur schwach angedeutet. Weiter hätte es sich nun aber darum gehandelt, den Eindruck des Schönen nach seinen verschiedenen Seiten hin auf dieser Grundlage zu erklären, und durch methodische Untersuchung die Aufgabe der Kunst und den Charakter der verschiedenen Künste und Kunststyle auszumitteln. Dazu macht jedoch Baumgarten gar keinen Versuch. Seine Aesthetik ist eine Sammlung von Bemerkungen und Regeln, meist aus dem Gebiete der Rhetorik und der Poëtik, welche zwar immerhin von einer richtigen und selbst feinen Beobachtung, von einem guten Geschmack und gesunden Urtheil zeugen, welche aber doch ein tieferes Eindringen in die Sache und ein strengeres wissenschaftliches Ver-

1) Aesth. § 14 ff. 423 f. u. a. St.

fahren in hohem Grade vermissen lassen. Anerkennung verdient es, daß sich Baumgarten von der Täuschung freihält, der sich andere Wolffianer nur zu oft hingaben, als ob die Regel für sich allein den Künstler machen könne. Er spricht es ausdrücklich aus, daß für jede künstlerische Leistung die Naturanlage das erste, die Uebung das zweite Erforderniß sei; aber er hofft, wenn zu dieser natürlichen Aesthetik die kunstmäßige hinzukomme, werde sie ihr die gleichen Dienste leisten, welche die kunstmäßige Logik durch Vervollkommnung der natürlichen dem Erkennen geleistet habe. [1])

Ein Schüler Baumgartens, nur um wenige Jahre jünger als dieser, ist der halle'sche Professor Georg Friedrich Meier (1718—1777). Auch er hat, wie Baumgarten, und in noch weiterem Umfang als dieser, alle Theile der Philosophie in zahlreichen Lehrbüchern behandelt; und er hat theils durch diese Schriften theils durch seine vielbesuchten Vorlesungen zur Verbreitung der wolffischen Lehre ungemein viel beigetragen. An wissenschaftlicher Schärfe steht er aber hinter Baumgarten entschieden zurück. Gemeinverständlichkeit und praktische Nutzbarkeit sind die Punkte, um die es ihm in erster Reihe zu thun ist; den principiellen Untersuchungen, deren Einfluß auf die menschliche Glückseligkeit nicht zu Tage liegt, geht er aus dem Wege; neben dem wolffischen System, zu dem er sich bei allen wichtigeren Fragen bekennt, macht sich bei ihm, besonders in der Psychologie, auch Locke's Einfluß bemerklich. Meier ist insofern einer von den Männern, welche den Uebergang von der strengeren wolffischen Schule zu dem Eklekticismus der Aufklärungsphilosophie bezeichnen. Als einen Schüler Baumgartens bewährt er sich besonders in den ästhetischen Schriften, die ihm seiner Zeit mehr als alle andern einen Namen gemacht haben. Im Sinn seines Lehrers widersprach er der Meinung, als ob man durch die bloße Theorie zum Künstler werden könne, und er bestritt von diesem Standpunkt aus im Bund mit der Züricher

1) Aesth. § 1 ff. 28 ff. 77.

Dichterschule jene Alleinherrschaft der Regel, welche Gottsched (1700—1766) in Leipzig mit der ihm eigenen Betriebsamkeit zu begründen bemüht war.[1]) Auch der letztere stand aber auf dem Boden der wolffischen Philosophie; er wollte philosophischer Kritiker sein und ähnlich, wie nachher Baumgarten, das System seines Meisters durch eine Poëtik vervollständigen. Wenn er darauf ausgieng, die Dichtkunst zu einer kunstmäßigen und regelrechten, von deutlichen Begriffen geleiteten Thätigkeit zu erheben, so lag dieß ganz in der Richtung der wolffischen Verstandesaufklärung und ihres demonstrativen Verfahrens; aber der schulmeisterlich beschränkte, durchaus prosaische Mann hatte von der eigentlichen Natur des künstlerischen Schaffens keinen Begriff, und meinte auch das, was Sache einer ursprünglichen Begabung ist und sein muß, durch Belehrung bewirken zu können. Statt die dichtende Phantasie durch die Regeln zu leiten, wollte er sie durch dieselben ersetzen; statt seine Schüler die Dichtung verstehen und beurtheilen zu lehren, wollte er sie in den Stand setzen, Gedichte jeder Gattung auf untadelige Art zu verfertigen. So wurde er denn freilich zum Pedanten und schließlich zur lächerlichen Person. Aber so wenig man über diesen uns allerdings zunächst in die Augen fallenden Schwächen seine wirklichen Verdienste um die deutsche Sprache und Literatur übersehen darf, so wenig läßt sich andererseits der nahe Zusammenhang verkennen, in welchem die einen wie die andern mit der wolffischen Philosophie stehen. Gottsched's „Dichtkunst" war nur eine Anwendung des Grundsatzes, daß alles erklärt, jede Thätigkeit auf wissenschaftliche Principien zurückgeführt, aus einer unbewußten in eine bewußte verwandelt werden müsse. Daß dieses in so beschränkter und pedantischer Weise geschehe, dieß allerdings war, wie Baumgarten und Meier beweisen, auch für den Wolffianer nicht nothwendig; aber die Versuchung dazu lag um so näher, je stärker auch schon bei Wolff selbst die Neigung

1) Genaueres über Meier, bei Erdmann, Grundriß II, 198 f. Buhle, Gesch. d. Phil. VII, 298 f.

hervorgetreten war, von der logischen Zergliederung der Begriffe und der schulmäßigen Beweisführung alles Heil zu erwarten.

Wenn die ebengenannten Männer das wolffische System nach einer bestimmten Seite hin materiell zu ergänzen suchten, machten sich Ploucquet und Lambert hauptsächlich durch ihre Bemühungen um die Vervollkommnung des wissenschaftlichen Verfahrens einen Namen. Der Tübinger Professor Gottfried Ploucquet (1716—1790) wollte in seinem „logischen Kalkul," an einen leibnizischen Gedanken (s. S. 95) anknüpfend, alles Denken auf ein Rechnen zurückführen; seine Formeln waren jedoch viel zu künstlich und dabei doch auch zu dürftig, um eine allgemeine und fruchtbare Anwendung zu gestatten. Ein verwandter Vorschlag von Leibniz, der einer allgemeinen Charakteristik, hat vielleicht den Elsäßer Johann Heinrich Lambert (1728—1777) veranlaßt, in seinem „Neuen Organon"[1]) die Schlußformen geometrisch, an den Verhältnissen der Linien, darzustellen. Wichtiger ist aber an diesem Philosophen die eigenthümliche Stellung, welche er einerseits zu Wolff andererseits zu Locke einnimmt. Während er nämlich im ganzen auf dem Boden der wolffischen Philosophie steht, und in seiner „Dianoiologie", dem ersten Theile des Organon, sich mit einer selbständigen Bearbeitung und Erweiterung ihrer Logik begnügt, will er sich doch zugleich auch die Ergebnisse von Locke's Untersuchungen über die Entstehung und die Arten der Begriffe aneignen. Er sucht in dem zweiten Hauptheil seines Organon, der „Alethiologie", an der Hand der Erfahrung die einfachsten Begriffe auf, entwirft ein Verzeichniß derjenigen unter denselben, welche allgemeine Bestimmungen und Verhältnisse ausdrücken, und fragt nun, in welche Verbindungen sie treten und wie sich somit aus ihnen zusammengesetzte Begriffe bilden können. Die allgemeinsten Gesetze des Denkens und die allgemeinsten Kennzeichen der Wahrheit findet

1) Lambert's Hauptschrift vom J. 1764, auf die ich mich hier beschränke.

er in dem Satz des Widerspruchs und dem Satz des Grundes; der letztere soll aber nur aussprechen, daß dasjenige einen Grund habe, was nicht „für sich gedenkbar" ist, d. h. dasjenige, dessen Möglichkeit (oder wenn es sich um die Existenz handelt: dessen Wirklichkeit) nicht aus ihm selbst einleuchtet, und er behauptet deßhalb nicht allein von der Gottheit, sondern auch von den einfachen Begriffen, daß sie keinen Grund haben. Weiter legt Lambert, auch hierin mehr noch Locke als Wolff folgend, der Bezeichnung der Gedanken eine große Wichtigkeit bei: der dritte Theil des Organon handelt unter dem Titel „Semiotik" von der Sprache, und macht den Versuch einer allgemeinen philosophischen Sprachlehre. Der vierte und letzte Theil, die „Phänomenologie" oder die Lehre vom Schein, bespricht nicht blos die verschiedenen Quellen der Täuschung, den sinnlichen, psychologischen, moralischen Schein, sondern er giebt auch eine ausführliche Theorie des Wahrscheinlichen und des Wahrscheinlichkeitsbeweises, und er fügt dazu schließlich in dem Abschnitt „von der Zeichnung des Scheines" Bemerkungen über die künstlerische Darstellung, namentlich die Rede- und Dichtkunst. Eine strenger durchgeführte und einheitliche Erkenntnißtheorie dürfen wir allerdings von Lambert nicht erwarten. Aber doch ist er unverkennbar ein selbständiger Denker, ein aufmerksamer psychologischer Beobachter und ein anregender Schriftsteller; und wenn auch sein Versuch einer Vermittlung zwischen Wolff und Locke nicht gründlich genug ausgefallen ist, um seiner Richtung nach mit Kant's Vernunftkritik verglichen werden zu können, so ist er doch ein sprechender Beweis dafür, daß schon in Wolff's Schule selbst das Bedürfniß empfunden wurde, mit Hülfe des englischen Empirismus über die dogmatische Einseitigkeit dieses Systems hinauszukommen.

Von besonderer Bedeutung für die innere Entwicklung und den äußeren Erfolg der wolffischen Philosophie war ihr Verhältniß zur Theologie. Dieses Verhältniß war es gewesen, das die ersten und heftigsten Angriffe gegen Wolff hervorrief. Wolff seinerseits

hatte sich, wie früher gezeigt wurde, diesen Angriffen gegenüber auf's angelegentlichste bemüht, sein System gerade durch seine vollkommene Uebereinstimmung mit dem christlichen Offenbarungsglauben zu empfehlen. Auch die Mehrzahl seiner Schüler, und die ältere Generation derselben fast ohne Ausnahme, folgte ihm hierin. So Thümmig, Bilfinger, A. Baumgarten, Meier; ebenso die meisten von den Männern, die als theologische Lehrer und Schriftsteller seine Methode und seine Grundsätze in ihre Wissenschaft einführten. Dahin gehört, außer Bilfinger, der gefeierte und einflußreiche Sigmund Jakob Baumgarten in Halle (1706—1757), der ältere Bruder des Philosophen, welcher in seiner Dogmatik auf der Grundlage von Wolff's natürlicher Theologie das Lehrsystem der lutherischen Kirche in voller Breite, in kühler, verstandesmäßiger Fassung vorträgt; der Propst Reinbeck in Berlin (1682—1741), dessen unermüdlicher Thätigkeit es Wolff vorzugsweise zu danken hatte, daß Friedrich Wilhelm I. eine bessere Meinung über ihn beigebracht wurde; ferner Reusch in Jena († 1758), einer der scharfsinnigsten und selbständigsten von diesen orthodoxen Wolffianern; Canz in Tübingen († 1753), Ribov in Göttingen († 1774), Schubert in Helmstädt und Greifswald († 1774), und Carpov in Weimar († 1768), ein Scholastiker vom reinsten Wasser, der alle Künste seines logischen Formalismus aufbot, um die orthodoxe Dogmatik ohne Beeinträchtigung ihres Inhalts mit der wolffisch geschulten Vernunft in Einklang zu bringen. Auch der berühmte Johann August Ernesti in Leipzig (1707—1781), der verdiente Philolog und Exeget, einer von den Vätern des modernen, mehr bibel- als symbolglaubigen Supranaturalismus, kann die Schule der wolffischen Philosophie nicht verläugnen; ihr verdankt er jene wissenschaftliche Nüchternheit und jene Gewöhnung an methodisches Denken, welche ihn die grammatische Schrifterklärung an die Stelle der altorthodoxen Glaubensanalogie setzen ließ. Aber den übernatürlichen Charakter der jüdischen und christlichen Offenbarung will Ernesti nicht an-

tasten, sondern nur die Schultheologie auf die biblische, als die ursprünglichere und einfachere, zurückführen.

Daß aber die wolffische Philosophie auch zu andern theologischen Folgerungen hinführen konnte, zeigte sich schon i. J. 1735 an der Wertheimer Bibelübersetzung, welche der Wolffianer Johann Lorenz Schmidt verfaßt hatte, von der übrigens nur die fünf Bücher Mose's erschienen sind, da sie alsbald von kaiserlichen und landesherrlichen Verboten betroffen wurde. Was sich hier als Uebertragung und Erklärung des biblischen Textes gab, war nicht selten eine gewaltsame Umdeutung und eine geschmacklose Verwässerung; diese Uebersetzung war das Werk eines Mannes, der durchaus unfähig war, sich in die Denkweise der biblischen Schriftsteller zu versetzen, der das übernatürliche, um es sich verständlich zu machen, in ein natürliches, die alttestamentlichen Anschauungen in wolffische Begriffe verwandeln mußte. Aber ihr Zusammenhang mit der wolffischen Philosophie war doch unverkennbar; und wenn die Voraussetzungen dieser Philosophie allerdings zur Umdeutung des Schrifttextes kein Recht gaben, so gaben sie um so gewisser Anlaß zum Zweifel an dem göttlichen Ursprung von Schriften, welche sich mit ihnen nur durch diese Umdeutung in Uebereinstimmung bringen ließen. Es dauerte nun freilich noch lange, bis man sich dieß in der wolffischen Schule offen zu gestehen wagte, und es haben dazu die historisch-kritischen Untersuchungen wesentlich mitgewirkt, zu denen Salomo Semler in Halle (1725—1791) den epochemachenden Anstoß gegeben und den bedeutendsten Beitrag geliefert hat. Auch dieser gelehrte Kritiker war aber von der wolffischen Philosophie wenigstens durch Vermittlung seines Lehrers, des älteren Baumgarten, berührt worden; und daß der theologische Rationalismus durchaus in der Consequenz dieser Philosophie lag, haben wir schon früher gesehen. Selbst ein so frommer und der orthodoxen Dogmatik ursprünglich so nahe stehender Theolog, wie Töllner (1724—1774) in Frankfurt a. d. O., der Schüler und Freund der beiden Baumgarten,

sah sich immer mehr zu dem Rationalismus hinübergedrängt, dem er sich doch ganz in die Arme zu werfen sich nicht entschließen konnte. Entschiedener stellte sich Johann August Eberhard (1739—1809) auf diese Seite, ein Mann von klarem und freiem Geiste, der in Halle mit großem Beifall Philosophie lehrte, und sich namentlich auch in der Aesthetik einen Namen gemacht hat; als Philosoph ist er im wesentlichen noch der wolffischen Schule beizuzählen, deren letzter akademischer Vertreter und wissenschaftlicher Wortführer er war, wenn er dabei auch immerhin den Einfluß Mendelssohns und der Engländer nicht verläugnet. In seiner „Neuen Apologie des Sokrates" (1772 u. ö.) knüpfte er an die Frage über die Seligkeit der Heiden eine scharfe und eingreifende Kritik des kirchlichen Lehrbegriffs an; er stellte dem Partikularismus der positiven Religion die Erinnerung an die gleichmäßige Güte und Gerechtigkeit Gottes, den Lehren von der Erbsünde und dem stellvertretenden Verdienst Christi, von der Gnadenwahl und den Gnadenwirkungen, den Grundsatz entgegen, daß unsere Glückseligkeit nur aus unserem eigenen Wohlverhalten entspringen könne, nur der Genuß unserer eigenen Tugend sei. Die Vernunftreligion, welche nach Leibniz' und Wolff's Absicht der positiven zur Grundlage dienen sollte, kehrt sich jetzt gegen diese, um sie in sich aufzulösen, oder so weit sie dieser Auflösung widerstrebt, sie von sich auszuschließen.

In keinem andern von Wolff's Schülern hat sich aber der Bruch mit der positiven Religion reiner und schärfer vollzogen, als in dem Hamburger Professor Hermann Samuel Reimarus (1694—1768).[1]) Dieser merkwürdige Mann war nicht blos ein sehr gründlicher und vielseitiger Gelehrter, ein ausgezeichneter Philolog und ein angesehener Schulmann, sondern er hatte sich auch, zuerst durch Buddeus, dann durch Wolff's Schriften, in die

1) Das nähere über ihn und sein Hauptwerk giebt in der lichtvollsten Weise Strauß H. S. Reimarus. Leipz. 1862.

Philosophie einführen lassen, der er sich mit der ganzen Entschiedenheit seines Wesens in die Arme warf. In seinen philosophischen Schriften bewährte er sich als einen klaren und folgerichtigen Denker, den seine Anhänglichkeit an das wolffische System von selbständiger Prüfung seiner Annahmen nicht abhielt; aber unter den Tausenden, die sich an seinen beliebten „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion" (1754 u. ö.) erbauten, hatten kaum zwei oder drei eine Ahnung davon, wie schroff dieser Vorkämpfer der natürlichen Religion in seinem Innern der christlichen gegenüberstand. Die leitenden Gedanken jener Schrift sind durchaus der leibnizischen und der wolffischen Theologie entnommen. Setzt auch ihr Verfasser an die Stelle der prästabilirten Harmonie eine reale Wechselwirkung der Naturwesen, und daher auch eine Wechselwirkung des Leibes und der Seele, so ist er doch im übrigen mit Wolff und Leibniz ganz einig. Er bekämpft den materialistischen Atheismus eines Lamettrie, den pantheistischen eines Spinoza (denn auch dieser gilt ihm, wie jener ganzen Zeit, für einen Atheisten), mit den Beweisen von der Zufälligkeit der Welt und der bewunderungswürdigen Zweckmäßigkeit ihrer Einrichtung. Er gewinnt aus eingehender und sachkundiger Naturbetrachtung die Ueberzeugung, daß alles in der Welt den besten und weisesten Absichten diene, welche näher in dem Wohl der lebenden Wesen zu suchen seien; und er führt diesen Gedanken im ganzen genommen immerhin mit mehr Einsicht und Geschmack aus, als wir dieß in der Physikotheologie jener Zeit zu finden gewohnt sind. Er bespricht das Seelenleben des Menschen, seine Vorzüge vor den Thieren und seine sittliche Bestimmung; in den späteren Ausgaben seines Werks unter lebhafter Polemik gegen Rousseau's Behauptung, daß der Mensch in einem thierähnlichen Naturzustand am glücklichsten sein würde. Er führt nach Leibniz' Vorgang die Sache der Vorsehung gegen diejenigen, welche wegen des Uebels in der Welt an ihr zweifeln. Er nimmt sich mit großer Wärme des Unsterblichkeitsglaubens an, für den

er sich theils auf die einfache Natur der Seele und die ihr wesentlich anhaftende Kraft des bewußten Lebens, theils auf die Nothwendigkeit einer künftigen Vergeltung und einer fortgehenden Entwicklung der Geisteskräfte beruft. Er ist mit Einem Wort einer von den entschiedensten Anhängern und den tüchtigsten Vertretern der leibniz-wolffischen Theologie.

Aber je vollständiger sich Reimarus durch seine Vernunftreligion befriedigt und überzeugt findet, um so entbehrlicher wird ihm die positive. Wenn sich Gott allen Menschen in der Natur und der Vernunft auf eine nicht zu verkennende, für ihre Glückseligkeit ausreichende Weise geoffenbart hat, wozu dann noch eine besondere Offenbarung für einen Theil der Menschen? Hieße es nicht seiner Güte und seiner Gerechtigkeit zu nahe treten, wenn man annehmen wollte, er habe der größeren Hälfte unseres Geschlechts das verweigert, was eine unerläßliche Bedingung der Seligkeit ist? er sei grausam genug, diejenigen mit ewiger Verdammniß zu bestrafen, welche an die positive Offenbarung nicht geglaubt haben, weil sie dieselbe nicht kannten, oder sich nicht in genügender Weise von ihrer Wahrheit und ihrem göttlichen Ursprung zu überzeugen vermochten? Hieße es nicht andererseits seine Weisheit in Frage stellen, wenn man die übernatürliche Offenbarung zwar stehen ließe, aber ihre Unentbehrlichkeit zur Seligkeit aufgäbe, so daß demnach Gott alle diese außerordentlichen Veranstaltungen ohne zureichenden Grund getroffen hätte? Wenn ferner die Welt mit Leibniz und Wolff als das unübertreffliche Werk der göttlichen Weisheit anerkannt wird, wie kann sie einer zeitweisen Nachhülfe durch Wunder und übernatürliche Offenbarungen bedürfen? Und entspricht denn das, was uns als göttliche Offenbarung geboten wird, den Begriffen, die wir uns von einer solchen machen müßten? Sind denn, fragt Reimarus, die biblischen Schriften so deutlich und geordnet, so übereinstimmend unter sich selbst, so glaubwürdig in ihren Erzählungen, so unübertrefflich in ihren Lehren, so reich an religiösem Gehalte, wie sie dieß als inspirirte Schriften sein müßten?

Die alttestamentlichen Bücher, großentheils unächt oder interpolirt, sind voll der unglaublichsten und abenteuerlichsten Wundererzählungen, die Helden der alttestamentlichen Geschichte großentheils Männer, deren Verhalten und Charakter uns nur mit Abscheu und Verachtung erfüllen kann; der alttestamentlichen Dogmatik fehlt es an reineren Begriffen von Gott und dem Menschen, und mit dem Unsterblichkeitsglauben mangelt ihr, nach Reimarus' Urtheil, ein unerläßlicher Bestandtheil jeder wahren Religion; die Sittlichkeit erstickt hier unter abergläubischen und nutzlosen Cärimonien, das Volk und das Staatswesen ist die Beute betrügerischer Priester, und auch die Propheten haben ihm mit ihren messianischen Träumereien einen schlechten Dienst geleistet. Auch an der neutestamentlichen Religion hat aber unser Kritiker viel auszusetzen. Den sittlichen und religiösen Grundsätzen, welche der Stifter des Christenthums verkündigt hat, zollt zwar auch er warme Anerkennung; aber daß er dem Pöbel Wunder vorgegaukelt, daß er jenen verunglückten Versuch einer politischen Revolution gemacht habe, bei dem er selbst umgekommen sei, kann er ihm nicht verzeihen. Noch viel herber urtheilt er über seine Nachfolger. Die älteren Apostel haben nach der Hinrichtung ihres Meisters seinen Leichnam gestohlen und die Erzählung von seiner Auferstehung in Umlauf gesetzt; eine Erdichtung, welche sich als solche schon durch jene zahlreichen Widersprüche in den evangelischen Berichten verräth, die Reimarus so schneidend und gründlich aufgezeigt hat. Paulus ist der Haupturheber eines Dogmensystems, das schon durch seine allgemeinsten Grundlagen, durch die Lehren von der Erbsünde und dem Versöhnungstod Christi, mit allen richtigen sittlichen Begriffen in einem unversöhnlichen Widerspruch steht. In der Folge hat es dann freilich die Kirche noch erweitert, und sie hat namentlich in der Trinitätslehre ein Dogma hinzugefügt, welches nicht allein der Vernunft widerstreitet, sondern auch den neutestamentlichen Schriften noch fremd ist. So erscheint unserem Philosophen, gerade weil es ihm mit seiner Vernunftreligion Ernst

ist, die positive in ihren eigenthümlichsten Bestimmungen als ein Gewebe von Irrthum und Betrug; und wenn er sich alles das Unheil vergegenwärtigt, das dieser Irrthum in der Menschheit angerichtet, allen den Druck, welchen er auf die Vernünftigen geübt hat, so ergreift ihn ein Ingrimm, wie wir ihn bei dem ernsten und ruhigen Denker kaum suchen würden. Er selbst hat sich diesem Drucke so weit gefügt, daß er von seiner Ansicht über das Christenthum nur seine vertrautesten Freunde etwas merken ließ; aber er hat sie in voller Schärfe und Ausführlichkeit in jener umfangreichen „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes" niedergelegt, die ihn während eines Vierteljahrhunderts beschäftigte, indem er ihr in immer neuen Umarbeitungen die möglichste Vollendung zu geben bemüht war. Lessing veröffentlichte aus derselben (1774 ff.) in seinen „Wolfenbüttler Fragmenten" eine Reihe der einschneidendsten Untersuchungen ohne Nennung des Verfassers; von der durchschlagenden Wirkung dieser Publikation wird noch später zu sprechen sein. In neuerer Zeit hat Strauß in der obengenannten Schrift von dem Inhalt des ganzen Werks eine genaue Analyse gegeben und uns erst dadurch vollständig in den Stand gesetzt, uns von einem der kühnsten und scharfsinnigsten theologischen Kritiker und von seiner bedeutendsten wissenschaftlichen Arbeit ein richtiges Bild zu machen.

Schließlich mag hier noch eines Mannes gedacht werden, den wir im wesentlichen gleichfalls zur leibniz-wolffischen Schule rechnen müssen, wenn er sich auch bei einigen nicht unwichtigen Fragen durch eigenthümliche Annahmen von ihr entfernt, des hessen-homburgischen Geheimeraths Friedrich Casimir Carl v. Creuz (1724—1770). In seinem „Versuch über die Seele" (1754) beschäftigt sich Creuz hauptsächlich mit zwei Untersuchungen: über das Wesen der Seele und über ihr Fortleben nach dem Tode. Er knüpft mit denselben zunächst an Leibniz an, diesen „vernünftigsten Sterblichen", dem er nachrühmt (I, 181), daß er der Vernunft denselben Dienst geleistet habe, wie Diana der Tochter

Agamemnon's, indem er sie vor dem Schicksal bewahrte, von den Priestern geopfert zu werden. Aber er findet in dem leibnizischen System einige Schwierigkeiten, die ihn verhindern, sich demselben unbedingt anzuschließen. Denn darüber zwar ist er mit Leibniz vollkommen einverstanden, daß die Seele nichts körperliches, nichts zusammengesetztes sein könne: der Materialismus wird von ihm lebhaft bestritten. Auch das giebt er zu, daß die Körper aus gewissen ersten untheilbaren Theilen bestehen müssen, und daß diese nicht wieder Körper sein können, da eben jeder Körper als solcher theilbar sei. Allein er bestreitet, daß man nun deßhalb die Seele und die Grundbestandtheile der Körper für einfache Wesen erklären dürfe. Einfach ist, wie er glaubt, und ausführlich, aber nicht sehr bündig, zu erweisen sucht[1]), nur das unendliche, uneingeschränkte Wesen; jedes eingeschränkte Wesen dagegen muß etwas wirklich unterschiedenes, etwas außer dem andern befindliches in sich haben, es muß aus Theilen bestehen. Sind diese Theile nicht blos außer einander, sondern lassen sie sich auch ohne einander vorstellen, sind sie m. a. W. für sich bestehende Substanzen, so ist das Ding ein zusammengesetztes, mithin ein Körper; sind sie dagegen zwar außer einander, aber sie können nicht ohne einander sein und gedacht werden, so ist das Ding, welches aus ihnen besteht, wie Creuz sagt, weder ein einfaches noch ein zusammengesetztes, sondern ein „Mittelding" zwischen beiden, ein „einfachähnliches," aber kein einfaches, ein ausgedehntes, aber kein körperliches Wesen. Er setzt daher an die Stelle der Monaden oder der einfachen Wesen, sofern es sich um die endlichen Geister und um die letzten Elemente der Körperwelt handelt, diese an sich selbst freilich höchst unklaren Mitteldinge; und er definirt demgemäß die Seele (I, 146), im übrigen an Leibniz anknüpfend, als ein einfachähnliches Ding, welches die Kraft habe, sich die Welt nach dem Stand ihres Körpers vorzustellen.[2]) Mit Leibniz

1) A. a. O. I, 64 ff. vgl. 188 f.

2) M. vgl. hiezu, was S. 281. von Darjes angeführt ist.

behauptet er, daß die Seele alle ihre Vorstellungen aus sich selbst hervorbringe; wenn er jedoch beifügt, diese Erzeugung von Vorstellungen sei nur bei einem Theil derselben aus ihrer Vereinigung mit einem organischen Körper zu erklären, die Seele könne auch ohne diesen Leib denken und denke wirklich vielfach unabhängig von ihm, ihre Vereinigung mit dem Leibe habe nur den Zweck, ihr „unreine Gedanken", sinnliche Vorstellungen möglich zu machen, so ist dieß theils mehr theils weniger, als Leibniz zugiebt. Ueber die Frage, ob Seele und Leib auf einander wirken, äußert er sich schwankend (I, 101. 146 f.).

An Leibniz schließt er sich in dem Glauben an eine Präexistenz der Seele an, während welcher dieselbe in immer vollkommenere Körper übergegangen sein soll; die Unsterblichkeit wird ausführlich bewiesen; über den Zustand nach dem Tode ergeht er sich, der Neigung jener Zeit gemäß, in Vermuthungen, wie unter anderem die, daß die Geister sich ihre Gedanken ohne Worte oder Zeichen gegenseitig mittheilen. Aus der Fähigkeit der Seele, außer der Gemeinschaft mit dem Körper Vorstellungen zu erzeugen, wird das Ahnungsvermögen hergeleitet, welches ihr Creuz beilegt; aus diesem Vermögen erklärt er sich die Astrologie und andere Wahrsagerkünste, soweit etwas wahres daran sei. Die leibniz-wolffische Philosophie zeigt demnach bei diesem Manne eine Neigung zur Mystik, welche sonst in der Schule selten vorkommt, der es aber allerdings in dem vielseitigen Geist ihres ersten Urhebers nicht ganz an Anhaltspunkten fehlte.

3. Die wolffische Philosophie in Verbindung mit anderen Standpunkten; die Aufklärungsphilosophie.

Es ist eine von den häufigsten Erscheinungen in der Geschichte der Wissenschaft, daß philosophische Schulen bei längerer Dauer ihre streng wissenschaftliche Haltung und ihre feste Geschlossenheit mehr und mehr aufgeben, sich mit andern vermischen und sich allmählich in die allgemeine Bildung ihres Zeitalters verlieren.

Je vollständiger die Anhänger eines Systems die großen wissenschaftlichen Probleme in demselben gelöst finden, um so natürlicher ist es, daß sie selbst das Feld für ihre Thätigkeit vorzugsweise in der Untersuchung speciellerer Fragen und in der praktischen Anwendung ihrer Grundsätze suchen. Hiefür ist aber die Hauptsache die Beobachtung und Beurtheilung des Gegebenen; und sie tritt als solche nur um so ausschließlicher hervor, wenn man die allgemeinen Principien als etwas ein für allemale festgestelltes, keiner weiteren Untersuchung bedürftiges behandelt. Wenn daher eine Schule bei diesem Stadium angelangt ist, wird immer die Erweiterung und Verwerthung des erfahrungsmäßigen Wissens eine erhöhte Bedeutung für sie gewinnen; und in Folge davon wird sie auch geneigter sein, von ihrem überlieferten Lehrsystem abzuweichen, wenn dasselbe für die Erklärung des ihr vorliegenden Thatbestandes nicht ausreicht oder ihm Gewalt anthut. Steht diese Schule nun vollends gleichzeitig unter dem Einfluß anderer Standpunkte, welche in manchen Beziehungen mit der Erfahrung besser übereinstimmen, so läßt sich zum voraus erwarten, daß sie von diesen manches in sich aufnehmen und daß ihr ursprüngliches System sich mit mancherlei fremdartigen Elementen vermischen wird. Eben dieses war aber die Lage, in welcher sich die deutsche Philosophie nach Wolff befand. Die Folgerungen, welche sich aus den Voraussetzungen eines Leibniz und Wolff ableiten ließen, lagen in den Werken dieser Philosophen, und besonders in Wolff's Lehrbüchern, in aller Ausführlichkeit vor; wenn ihre Nachfolger sich nicht entschließen konnten, jene Voraussetzungen selbst einer erneuerten Prüfung zu unterziehen, eine neue wissenschaftliche Grundlage zu suchen, so blieb ihnen nur übrig, sich auf einzelne Ergänzungen des leibniz-wolffischen Systems zu beschränken, die Grundsätze desselben theils für die Erklärung theils für die praktische Behandlung einzelner Gebiete zu benützen; und je vollständiger nun die leitenden Gedanken durch die Häupter der Schule festgestellt waren, um so ausschließlicher sah man sich hie-

bei auf die Erfahrung, die Beobachtung, verwiesen. Die Erfahrung war aber schon vor mehr als einem halben Jahrhundert von Locke für die einzige Quelle alles Wissens erklärt worden; auf die psychologische Beobachtung hatten die englischen Moralphilosophen des 18. Jahrhunderts ihre Theorieen gegründet; und wenn gleichzeitig aus Locke's Empirismus in England erst der Idealismus eines Berkeley, welcher das Dasein einer Körperwelt ganz läugnete, dann David Hume's Skepsis hervorgieng, so wurde derselbe andererseits in Frankreich durch Condillac und seine Nachfolger zum Sensualismus umgebildet, es wurde der Versuch gemacht, alle unsere Vorstellungen, ja alle Seelenthätigkeiten überhaupt, auf die äußere Wahrnehmung als ihre einzige ursprüngliche Quelle zurückzuführen, und selbst die äußerste Consequenz dieses Standpunkts, die des Materialismus, wurde von Lamettrie noch vor der Mitte des Jahrhunderts in der rücksichtslosesten Weise gezogen[1]). Auch Deutschland war von dieser Bewegung berührt worden. Locke's Erkenntnißtheorie hatte schon Leibniz zu einer ausführlichen Gegenschrift veranlaßt (vgl. S. 136). Thomasius und seine Schule hatten sich für sie erklärt, und unter den Philosophen nach Wolff treten ihr manche unbedingt bei, noch mehrere wissen sie, wenn auch ohne strengere Folgerichtigkeit, mit leibnizischen Annahmen zu verbinden. Die Schriften der englischen Moralphilosophen empfahlen sich nicht allein durch ihre geschmackvolle Darstellung, sondern auch durch die leichte Verständlichkeit und praktische Brauchbarkeit einer Betrachtungsweise, welche ohne tiefgehende philosophische Untersuchungen sich einfach auf die moralische Erfahrung und die natürlichen Neigungen des Menschen gründen wollte; sie wurden gelesen, übersetzt und nachgeahmt, und die beliebtesten unter den deutschen Moralisten der Aufklärungsperiode nahmen sie zum Vorbild. Gegen Berkeley's Idealismus und Hume's Skepsis verhielt man sich in Deutschland allerdings vor Kant nur

1) Näheres hierüber in der Einleitung zu unserem zweiten Abschnitt.

ablehnend, und der Materialismus eines Lamettrie und seiner Nachfolger wurde hier von den Philosophen einstimmig zurückgewiesen, so manchen Anhänger er auch in der französisch gebildeten vornehmen Welt zählte. Größeren Beifall fand der Sensualismus, dessen einflußreichster Vertreter für Deutschland der Genfer Bonnet (1720—1790) war; und dieß um so eher, da Bonnet zwar alle unsere Vorstellungen, ähnlich wie Condillac, aus den Sinnesempfindungen ableitete, und durch gewisse Veränderungen im Gehirn bedingt setzte, zugleich aber in theilweisem Anschluß an Leibniz nicht allein die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele, sondern auch die übernatürliche Offenbarung und die Wunder in Schutz nahm. Sehr bedeutend war ferner der Einfluß, den ein zweiter Genfer, J. J. Rousseau (1712—1778), mit seiner Naturschwärmerei, seiner deistischen Gefühlsreligion, seiner naturalistischen Pädagogik, seiner demokratischen Staatslehre bald nach der Mitte des Jahrhunderts auch in Deutschland erlangte; und in einer verwandten Richtung wirkte in der Folge die Philosophie Thomas Reid's (1710—1796) und der schottischen Schule; denn wie Rousseau das Zeitalter von der Ueberbildung zur Natur, von der Verstandesreflexion zur Unmittelbarkeit des Gefühls zurückrief, so suchten die schottischen Philosophen in den Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins, den Aussagen des „gemeinen Menschenverstandes" den festen Zufluchtsort, in welchen sie sich vor Berkeley und Hume zurückzogen. Mußte nun schon die innere Entwicklung der wolffischen Schule dazu führen, daß die strengere Systematik gegen die Beobachtung, die theoretische Spekulation gegen die praktische Anwendung der philosophischen Ideen zurückgestellt wurde, daß verschiedenartige Betrachtungsweisen ohne tiefere wissenschaftliche Vermittlung verknüpft wurden, so konnte diese Wirkung durch den Einfluß der englischen und französischen Philosophie nur beschleunigt und verstärkt werden; und es entstand so in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus der Mischung der verschiedenen in der Zeitphilosophie gegebenen Elemente jene Denk-

weise, die man, so weit sie sich in der Form wissenschaftlicher Reflexion darstellt, im engeren Sinne die Philosophie der deutschen Aufklärung zu nennen pflegt.

Der Unterschied dieser Aufklärungsphilosophie von der leibniz-wolffischen liegt vor allem in der einseitig praktischen Richtung, welche sich der Wissenschaft jetzt bemächtigt. Um die Vervollkommnung des Menschen, die Beförderung seiner Glückseligkeit, war es auch Leibniz und Wolff zu thun gewesen. Sie waren überzeugt, daß die Vermehrung unserer Kenntnisse, die Aufklärung unserer Begriffe, diesen Erfolg haben müsse. Aber sie hatten denselben von allem Wissen ohne Ausnahme erwartet; sie hatten die Wissenschaft als solche gesucht, und keine Frage, die auf ihrem Weg liegt, deßhalb von der Hand gewiesen, weil sie auf unser Verhalten und unsere Zustände keinen Einfluß habe. Jetzt dagegen wird eben dieser Gesichtspunkt als maßgebend vorangestellt. Der eigentliche Gegenstand der Philosophie und des menschlichen Interesses überhaupt soll, wie uns unzähligemale gesagt wird, nur der Mensch sein, die Glückseligkeit des Menschen ist der einzige Zweck alles Thuns und Erkennens; der Werth desselben ist daher ganz und gar nach dem Nutzen zu bemessen, den es uns gewährt, dem Beitrag, den es zu unserer Glückseligkeit liefert. Als der wichtigste Theil der Philosophie erscheint deßhalb jetzt die Moral; und in der Moral selbst sind es weniger die grundlegenden Untersuchungen über die allgemeine Natur der sittlichen Thätigkeit, ihre Beweggründe und Gesetze, als die Regeln für die besonderen Lebensverhältnisse, es ist weniger die reine als die angewandte Ethik, womit man sich beschäftigt. Diese eingehende Besprechung der konkreten Fälle und Aufgaben hat allerdings sehr viel dazu beigetragen, daß die Sitte und die allgemeine Bildung von einem freieren und humaneren Geiste durchdrungen wurde; ungleich geringer ist dagegen der wissenschaftliche Werth dieser Erörterungen, weil sie gerade den principiellen Fragen auszuweichen oder dieselben nur obenhin zu behandeln pflegen. Damit aber der Mensch

wisse, wie er sich zu verhalten und was er für sein Glück zu thun hat, muß er sich selbst kennen; und welcher Gegenstand könnte überhaupt einer Denkweise näher liegen, deren ganzes Interesse sich in dem Menschen und seinem Wohle zusammenfaßt? Daher der Eifer, mit dem man sich jetzt der psychologischen Beobachtung, und namentlich der Untersuchung des Gefühls, dieser subjektivsten Geistesthätigkeit, zuwendet; wie denn jenes ganze Zeitalter die klassische Periode der Selbstbetrachtung, der Tagebücher, der Bekenntnisse, der physiognomischen Studien, der Berichte über das eigene Leben, der vertraulichen Briefwechsel mit aller Welt und für alle Welt ist. Keinen geringen Werth hat ferner für den Menschen die Kenntniß des Verhältnisses, in dem er zu der ihn umgebenden Welt steht, des Nutzens, welchen sie ihm gewährt, der Hülfsmittel, welche sie ihm darbietet; und so sehen wir denn seit Wolff's Zeit jene teleologische Naturbetrachtung, die schon bei ihm eine so bedeutende Rolle gespielt hatte, sich immer breiter entwickeln. Der Satz, daß die Welt um der vernünftigen Wesen, und unsere Welt um des Menschen willen geschaffen sei, daß alles in derselben bis auf's kleinste hinaus auf sein Wohl, seinen Nutzen, sein Vergnügen berechnet sei, wird in zahllosen Betrachtungen an allen einzelnen Theilen der Natur durchgeführt; wogegen das rein wissenschaftliche Interesse einer streng physikalischen Naturerklärung unverkennbar zurücktritt. Auf der gleichen Seite liegt für diesen Standpunkt auch die hauptsächlichste Bedeutung der Religion: Gott ist das Wesen, welches für den Menschen auf's vollkommenste sorgt, welches alles auf seine Glückseligkeit berechnet hat und auf sein Wohl hinlenkt; und es tritt aus diesem Grunde in der Theologie dieser Zeit unter den Eigenschaften Gottes die der Güte noch stärker hervor, als die der Weisheit, durch deren Hervorhebung Leibniz seiner Ueberzeugung von der vernünftigen Gesetzmäßigkeit des Weltganzen ihren theologischen Ausdruck gegeben hatte. Der Glaube an eine Gottheit ist dem Menschen unentbehrlich, denn nur in ihm weiß er sich seines eigenen Wohls

vollkommen sicher; der Beweis für das Dasein Gottes ist daher eine von den Aufgaben, welche die Aufklärungsphilosophie mit dem größten Eifer in's Auge faßt; aber die nähere Bestimmung der Gottesidee hält sie in der Regel weder für möglich noch für nöthig, wenn nur das gewahrt wird, was ihr allein am Herzen liegt, das Dasein eines Wesens durch dessen Güte, Weisheit und Allmacht dem Menschen alle Bedingungen seiner Glückseligkeit verbürgt werden. Indem die Natur als das Werk Gottes unter diesen Gesichtspunkt gestellt wird, erhält man jene physikotheologischen Betrachtungen, an denen das 18. Jahrhundert seit Wolff so reich ist, jene Schriften, welche bald in erbaulicherem, bald in wissenschaftlicherem Tone darauf ausgehen, die göttliche Güte und Weisheit in der Natureinrichtung nachzuweisen, wie Reimarus' Abhandlungen über die natürliche Religion (s. o. S. 297) und seines Freundes B. H. Brockes, des hamburgischen Naturdichters, „irdisches Vergnügen in Gott." Wurde diese Betrachtungsweise auf irgend eine beschränktere Klasse von Naturgegenständen angewendet, wurden die Erscheinungen des Gewitters oder der Erdbeben, die Eigenschaften der Steine und der Pflanzen, der Körperbau, die Lebensweise und die Kunsttriebe einzelner Thiere zum Ausgangspunkt für die theologischen Ueberzeugungen genommen, so ergaben sich Darstellungen, wie sie nach englischem Vorgang unter dem Titel einer Brontotheologie, Sismotheologie, Lithotheologie, Phytotheologie, Insectotheologie, Testaceotheologie, Melittotheologie, Akridotheologie, Ichthyotheologie u. s. w. in Menge zu Tage kamen; Darstellungen, die sich natürlich um so mehr in's kleinliche und geschmacklose verlieren mußten, je mehr sie ihren Gegenstand vom Zusammenhang des Naturganzen zu trennen und unmittelbar aus göttlichen Absichten zu erklären pflegten. Dieser natürlichen Theologie gegenüber verlor die geoffenbarte nothwendig von ihrer Bedeutung. Indessen waren die Männer der Aufklärung über ihre Stellung zu derselben keineswegs einig; weit auseinanderliegende theologische Ansichten, von dem rationalen Supranatura-

lismus einer gemäßigten Orthodoxie bis zur ausgesprochenen Bestreitung des Offenbarungsglaubens, finden hier ihre Vertreter, und wir sehen nicht selten den gleichen Mann von dem einen dieser Standpunkte in raschen Sprüngen zu dem andern gelangen, wie dieß z. B. bei dem bekannten Dr. Bahrdt (1741—1792) der Fall war, einem fähigen Kopf, welchen aber die eitle Oberflächlichkeit seines Wesens und der völlige Mangel an sittlicher Haltung nicht über die Rolle des radikalen Schreiers hinauskommen ließ. So wenig aber die Aufklärung den Glauben an die göttliche Güte und Weisheit entbehren konnte: fast noch unentbehrlicher war ihr doch der Glaube an die eigene endlose Fortdauer, und noch mehr lag ihr daran, über das Leben nach dem Tode die Vorstellungen zu gewinnen, welche dem Interesse des Menschen die vollkommenste Befriedigung versprachen. Gott und die Unsterblichkeit sind die zwei wichtigsten Glaubensartikel der Aufklärung; wie die Gottheit das Wesen ist, welches den Menschen zur Glückseligkeit führt, so ist das jenseitige Leben der Zustand, in dem er sie erreicht; und damit es dieß sein kann, muß unser künftiges Dasein dem gegenwärtigen möglichst nahe gerückt werden: es wird nicht allein die Hölle und die Ewigkeit der Höllenstrafen einstimmig beseitigt, sondern auch der Vollendungszustand der himmlischen Seligkeit verwandelt sich in eine fortschreitende Vervollkommnung, und in der Schilderung des Jenseits nimmt die Fortsetzung der persönlichen Verhältnisse, in denen der Einzelne sich wohl fühlte, das Wiedersehen von Freunden und Angehörigen, die wichtigste Stelle ein. Es ist so durchaus der Mensch und sein Wohl, in dem alles philosophische Interesse sich concentrirt; der Werth, welcher jeder Untersuchung beigelegt wird, richtet sich nach ihrer praktischen Nutzbarkeit; man sucht die wesentliche Aufgabe der Philosophie nicht in der Erklärung der Erscheinungen aus ihren Gründen, nicht in der Bildung einer zusammenhängenden wissenschaftlichen Weltansicht, sondern in der Belehrung des Menschen über diejenigen Gegenstände, von denen seine Glückseligkeit abhängt;

und im Zusammenhang damit wird auch die strengere Form der systematischen Darstellung immer mehr verlassen, und es wird durch eine leichtere und elegantere Behandlung philosophischer Gegenstände der Veränderung, welche sich eben damals in der deutschen Literatur und im Geschmack der Lesewelt vollzog, Rechnung getragen. Schon im ersten Jahr nach Wolff's Tode klagt Mendelssohn — welcher dazu allerdings in dem damaligen Berlin ohne Zweifel mehr Veranlassung fand, als er in einer deutschen Universitätsstadt gehabt hätte — wiederholt über die galante und flüchtige Art der jetzigen Weltweisen, über die Verachtung, in welche die Metaphysik gerathen sei, über die Ueberhandnahme der philosophischen Stutzer und das Zurücktreten der rechtschaffenen Philosophen, die Nachäffung der französischen Oberflächlichkeit; in noch weit größerem Umfang verbreitete sich aber dieser Geist in der Folge: die Zeit der Popularphilosophie war gekommen.

Von dieser Hinwendung der Philosophie zum nützlichen und gemeinverständlichen ist uns schon aus der wolffischen Schule ein Beispiel an G. F. Meier (s. o. S. 290) vorgekommen. Mit ihm kann Johann Georg Sulzer (1720—1779) zusammengestellt werden, ein Züricher von Geburt, dessen Wirksamkeit aber von Anfang an Berlin angehört. Auch er hat, wie Meier, seinen Ruhm vorzugsweise den ästhetischen Werken zu verdanken, welche ihn auf diesem Gebiete zu einer von den ersten Auktoritäten seiner Zeit machten. Doch ist er jenem an Selbständigkeit des Denkens überlegen und in dieser Beziehung eher mit Baumgarten zu vergleichen. Als Wolff's Schüler zeigt ihn uns schon seine erste Schrift vom Jahr 1745, welche der Berliner Prediger A. F. W. Sack, gleichfalls ein Bewunderer der leibniz-wolffischen Philosophie, mit einem empfehlenden Vorwort begleitete, die „moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur." Es ist ganz der Geist der wolffischen Theologie, in dem hier Gottes weise Absichten bei der Natureinrichtung auseinandergesetzt werden, es kommen aber freilich auch alle Schwächen derselben zum Vorschein; so wird unter anderem (um von vielen

Beispielen nur eines anzuführen) S. 19 ein besonderer Beweis der göttlichen Güte darin gefunden, daß die Kirschen nicht zur Zeit der Winterkälte reif werden, in der sie uns lange nicht so gut schmeckten, und die Trauben nicht während der Sommerhitze, die den jungen Wein in Essig verwandeln würde. Aehnliche Betrachtungen hat Sulzer auch noch später veröffentlicht. In philosophischer Beziehung sind aber aus dem mannigfaltigen Inhalt seiner Schriften das wichtigste die Untersuchungen über die Empfindungen, welche die allgemeine Grundlage für sein Specialfach, die Aesthetik, bilden.[1]) Eine Empfindung ist nach Sulzer eine Vorstellung, insofern sie angenehm oder unangenehm ist, Verlangen oder Abscheu hervorbringt. Diese Eigenschaft haben nun, wie er glaubt, nur die verworrenen Vorstellungen, denn in ihnen stellt sich eine große Menge von Ideen der Seele gleichzeitig dar, es werden viele Nerven zugleich erschüttert, und es wird dadurch die Aufmerksamkeit von den Gegenständen, deren Ideen zu mannigfaltig und zu unklar sind, um sie auf sich zu ziehen, auf den eigenen Zustand gelenkt; je deutlicher dagegen unsere Vorstellungen sind, um so ausschließlicher nimmt ein bestimmter Gegenstand unsere Aufmerksamkeit in Anspruch, um so schwächer ist daher die mit ihnen verbundene Erschütterung, um so weniger denken wir dabei an uns selbst. Diejenigen Vorstellungen aber, die sich auf unseren eigenen Zustand beziehen, sind Empfindungen; und ebendeßhalb, weil sie dieß sind, und weil sie mehr durch verworrene Vorstellungen, als durch deutliche Begriffe hervorgerufen werden, widersprechen unsere Empfindungen nicht selten unsern klaren, auf Gründen beruhenden Ueberzeugungen und Entschlüssen, und überwältigen dieselben oft unwiderstehlich. Ihrer Beschaffenheit nach zerfallen die Empfindungen in angenehme und unangenehme: jene

1) Es gehört hieher von den Abhandlungen, welche in Sulzer's Vermischten Schriften v. J. 1773 abgedruckt sind, besonders die 1., 2., 7., 9., und 11.

entstehen, wenn unser Zustand vollkommener, diese, wenn er unvollkommener wird. Der Eindruck der Gegenstände auf unsere Empfindung hängt in letzter Beziehung von ihrem Verhältniß zu unserer Vorstellungsthätigkeit ab. Wiewohl nämlich Sulzer das Vorstellen oder Erkennen und das Empfinden als die zwei ursprünglichsten Seelenvermögen bezeichnet, hält er doch zugleich sehr entschieden an der Ansicht von Leibniz und Wolff fest, daß die Grundkraft der Seele, wie jeder Substanz überhaupt, in der Vorstellungskraft bestehe, daß die Hervorbringung von Ideen ihre einzige wesentliche Thätigkeit sei. Er findet daher den Grund aller unangenehmen Empfindungen in den Hindernissen, welche diese natürliche Thätigkeit der Seele aufhalten und stören, den Grund alles Vergnügens und aller Begierde in der Beförderung ihrer Vorstellungsthätigkeit, welche sie empfindet, oder sich verspricht. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet er nun die verschiedenen Klassen von Empfindungen, die intellektuellen, sinnlichen und moralischen. Die intellektuellen Empfindungen beziehen sich auf die Schönheit sinnlicher oder intellektueller Gegenstände (denn auch Lehrsätze, Handlungen u. s. w. können schön sein). Die Schönheit ist aber (wie nach Wolff die Vollkommenheit; vgl. S. 227) Einheit in der Mannigfaltigkeit; ein schöner Gegenstand stellt uns eine Menge von Ideen auf einmal dar, die so zur Einheit verbunden sind, daß wir dadurch in den Stand gesetzt sind, sie zu entwickeln und auf einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zurückzuführen. In der Aussicht auf geistige Thätigkeit, welche sich uns dadurch eröffnet, liegt der Reiz des Schönen. Die Wirkung desselben gründet sich mithin auf die Natur der Seele und der Gegenstände, sie richtet sich nach festen Gesetzen, und es kommt nur darauf an, das Schöne zu kennen, um den richtigen Eindruck von ihm zu erhalten: „der Geschmack ist eine nothwendige Folge der Erkenntniß und Einsicht;“ und da nun unser Aesthetiker selbstverständlich überzeugt ist, daß diese Einsicht in keiner Zeit eine so hohe Stufe erreicht habe, wie in der seinigen, so theilt er mit der ganzen Aufklärungs-

periode nicht allein das für sie so bezeichnende übermäßige Vertrauen auf die Theorie und die Regel, sondern auch die nicht minder bezeichnende Bewunderung ihrer eigenen, damals noch so bescheidenen, dichterischen Leistungen. Nur die Weltweisheit, bemerkt er einmal[1]), sei es, welche den neueren Künstlern das Mittel gebe, die alten zu übertreffen, und nur vermittelst dieser Hülfe sei Homer von Bodmer und Milton, und Lucrez von Pope übertroffen worden.[2]) Unter den gleichen Gesetzen, welche für die intellektuellen Empfindungen gelten, stehen auch die sinnlichen: ihre Annehmlichkeit hängt, wie man an der Musik sieht, von der Regelmäßigkeit ab, mit welcher die einzelnen Eindrücke in ihnen verknüpft sind, sie beruht somit schließlich gleichfalls auf der Förderung, welche unserer Vorstellungsthätigkeit aus der einheitlichen Zusammenfassung eines Mannigfaltigen erwächst. Nicht anders verhält es sich endlich auch mit den moralischen Empfindungen. Die Gegenstände, welche moralisches Vergnügen hervorbringen, beziehen sich alle auf die Glückseligkeit verständiger Wesen. Die Glückseligkeit wird aber dadurch befördert, daß die natürliche Thätigkeit der Seele vervollkommnet und erleichtert wird; und jenes geschieht dadurch, daß ihr Ideen verschafft werden, an denen sie ihre Wirksamkeit üben kann, dieses dadurch, daß die Hindernisse weggeräumt werden, welche ihre Thätigkeit hemmen, wie Krankheit, Dürftigkeit, heftige Leidenschaften. Unter den einen oder den andern von diesen zwei Gesichtspunkten fällt alles, was sich auf unsere eigene Glückseligkeit bezieht; der Werth der Freundschaft z. B. beruht darauf, daß der Umgang mit einem Freunde der Seele einen freieren und ungehinderteren Lauf ihrer Gedanken verschafft, der Werth der äußeren Güter darauf, daß uns ihr Besitz vor den Hindernissen schützt, welche Armuth und Abhängigkeit der Wirk-

1) Gedanken über den Ursprung der Wissenschaften und schönen Künste. Berl. 1762. S. 28.

2) Ueber Sulzer's Kunsttheorie und Kritik findet man näheres bei Gervinus Gesch. der Nationalliteratur d. D. IV, 235 f. 3. A.

samkeit der Seele entgegenstellen, und uns die Mittel zur Ausführung unserer Ideen verschafft u. s. w. Die gleichen Gründe sind es aber auch, aus denen die Freude an fremder Glückseligkeit und das Bestreben, sie zu fördern, hervorgeht; denn was uns eine angenehme Empfindung erweckt, wenn es uns gegenwärtig ist, dessen Idee erweckt eine gleichartige, wenn auch schwächere, Empfindung; wir empfinden daher fremdes Glück und Unglück in ähnlicher Weise, wie unser eigenes. Aus den Empfindungen entspringen alle unsere Thätigkeiten: Wahrheiten, die man blos begreift, wirken nie als Beweggrund, nur diejenigen, die man empfindet, haben Einfluß auf unsere Handlungen; und da nun das Grundgesetz des Empfindens in dem Verlangen nach Glückseligkeit besteht, so ist dieses auch für unser Thun der einzige naturgemäße Zweck und Beweggrund. Auch die Philosophie und die Kunst sollen durchaus der Glückseligkeit des Menschen dienen: jene, indem sie ihn über seine moralischen Bedürfnisse und über die Mittel zu seiner Glückseligkeit unterrichtet, diese, indem sie die Lehren der Philosophie dem menschlichen Gemüth einprägt und ihnen Kraft giebt. Nun hat der Mensch allerdings in dieser Welt mit Uebeln aller Art zu kämpfen, und er gelangt deßhalb nur zu einer sehr unvollkommenen Glückseligkeit. Aber theils waren diese Uebel und diese Unvollkommenheit unvermeidlich, weil es die Natur der endlichen Wesen mit sich bringt, daß sie ihre Vollkommenheit, und daher auch ihre Glückseligkeit, nur in allmählichem stufenweisen Fortschritt erreichen können; theils läßt sich, wie Sulzer glaubt, annehmen, daß alle endlichen Vernunftwesen irgend einmal in einen Zustand kommen werden, in dem sie „vor allem Schmerz gesichert, von einer angenehmen Empfindung zur andern übergehen." Auch für Sulzer hat daher, neben dem Glauben an eine Gottheit, der Unsterblichkeitsglaube die höchste Bedeutung; nur nimmt er mit Leibniz an, daß die Seele nach dem Tode in einen neuen Leib übergehe, und vor dem Eintritt in dieses Leben in einem sehr kleinen Körper präexistirt habe, der auch nach dem

Tod mit ihr verbunden bleiben soll. In der Beschaffenheit unseres jetzigen Leibes ist er geneigt, den Hauptvorzug des Menschen vor den Thieren zu sehen: er behauptet nicht allein, die Vernunft hänge, so weit sie sich auf die Körperwelt bezieht, gänzlich von der Organisation der Sinne ab, er will nicht allein dafür, daß die Thiere nicht zur Vernunft gelangen, weniger den „Mangel des Genies," als den Mangel der Sprache, und für den letzteren ihre körperliche Organisation verantwortlich machen; sondern er sagt auch geradezu, der ganze Unterschied zwischen den Menschen- und Thierseelen scheine blos von der Organisation des Körpers herzukommen, und die letzteren werden wohl auch einmal in besser organisirten Körpern zur Vernunft kommen — Folgerungen aus leibnizischen Sätzen, die Leibniz selbst nicht anerkannt hätte, und in denen auch der Einfluß der sensualistischen Lehre sich nicht verkennen läßt.

Noch enger, als Sulzer, schließt sich der leipziger Professor Ernst Platner (1744—1818) an Leibniz an, dessen Schriften den kunstsinnigen, in der klassischen Literatur und Philosophie wohlbewanderten Mann schon um ihrer geschmackvolleren Form willen weit mehr anzogen, als Wolff's Lehrbücher.[1]) Wir finden bei ihm alle die Annahmen, welche das leibnizische System bezeichnen: die Unterscheidung des apriorischen und empirischen Erkennens, der angeborenen Begriffe (welche aber nur aus Anlaß der sinnlichen Vorstellungen sich entwickeln) und der mittelst der Sinne und der Phantasie gebildeten; den Satz, daß alles ausgedehnte aus einfachem, daß daher die Materie aus unkörperlichen Substanzen, aus Monaden zusammengesetzt, und die Ausdehnung ebenso, wie alle andern sinnlichen Eigenschaften der Dinge, bloße Erscheinung sei; die seelenartige Natur und die Vorstellungskraft der Monaden; die stetige Stufenreihe derselben, von den schlafenden

1) Ich berichte über ihn nach dem Abriß der theoretischen und praktischen Philosophie, den er in seinem Hauptwerk, den „Philosophischen Aphorismen" (1. A. 1776 und 1782) gegeben hat.

„Vorstellkräften“ an bis zu der Gottheit als dem höchsten, alle möglichen Welten sich vollkommen deutlich vorstellenden Geiste; den feineren Organismus, mit dem unsere Seele von Anfang an unzertrennlich vereinigt gewesen sein soll und es auch nach dem Tod bleibe; den Determinismus, welcher die Willensfreiheit auf eine innerlich nothwendige Selbstbestimmung zurückführt; die teleologische Naturbetrachtung, die teleologische Beweisführung für das Dasein Gottes, die Lehre von der besten Welt und die leibnizische Theodicee. Nur mit der vorherbestimmten Harmonie der Seele und des Leibes ist er nicht unbedingt einverstanden und zieht ihr seinerseits ihre physische Wechselwirkung vor, von der er mit Recht bemerkt, daß sie gerade durch Leibniz, indem er allen ursprünglichen Substanzen einerlei Natur beilegt, denkbar gemacht werde. Doch ist es mehr noch ein anderer Zug, der uns in Platner, trotz seines sonstigen Leibnizianismus, einen Mann aus der Generation der Aufklärungsphilosophen erkennen läßt: die Ausschließlichkeit, mit der auch von ihm die Glückseligkeit als der letzte Zweck der Welt und des Menschen betont wird. Gott hat alles in der Welt auf die größte mögliche Glückseligkeit der lebenden Wesen berechnet; keine andere ist daher auch die Bestimmung des Menschen; alle angenehmen Empfindungen, seien es nun körperliche oder geistige, entsprechen seiner Bestimmung, so lange sie weder seine eigene Glückseligkeit noch die Vollkommenheit der Welt stören; nur ein Mittel zur Glückseligkeit ist die Tugend. Diese selbst steht um so höher, je bestimmter die Begriffe sind, aus denen sie hervorgeht, je klarer der Mensch es erkennt, wovon seine wahre Glückseligkeit, und namentlich seine jenseitige Glückseligkeit abhängt. Eine niedrigere Tugend ist es, welche sich auf die gewöhnlichen unklaren Vorstellungen über das göttliche Gesetz, über die künftigen Belohnungen und Strafen gründet. In diesen Sätzen spricht sich doch ganz die Denkweise der Aufklärungsphilosophie aus, wie denn außer allem andern auch die ebenberührte Unterscheidung zwischen der höheren Tugend der Aufgeklärten und der niedrigeren, auf

die herrschenden religiösen Vorstellungen gebauten, durchaus in ihrem Sinn ist.

Neben den Männern aus der leibniz-wolffischen Schule treten aber jetzt auch Freunde der locke'schen Philosophie auf, welche nach ihrem Vorgang durch genaue Beobachtung der menschlichen Natur das für den Menschen erreichbare und zu seiner Glückseligkeit nothwendige Wissen zu gewinnen bemüht sind. Dahin gehört z. B. der Berliner Oberconsistorialrath Karl Franz v. Irwing (1728—1801).

In seinen Untersuchungen über den Menschen 1) geht dieser Schriftsteller von der doppelten Voraussetzung aus, daß der Mensch, wenn auch nicht der einzige, doch jedenfalls der hauptsächlichste Gegenstand der Philosophie sei, und daß die einfachen Begriffe, welche den Grundstoff aller menschlichen Erkenntniß ausmachen, nur aus der äußeren und der inneren Empfindung entstehen können. Unter den äußeren Empfindungen unterscheidet er, nach Sulzer's Vorgang, die Empfindungen im engeren Sinn, welche uns über die Gegenstände unterrichten, und die Gefühle, welche uns selbst unmittelbar afficiren, unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten und durch ihre Wiederholung das Selbstgefühl erzeugen. Diese an sich selbst blos leidentlichen Zustände der Seele liefern uns aber, wie er bemerkt, nur einfache Perceptionen; alles was aus diesen durch Absonderung, Verknüpfung und Folgerung weiter abgeleitet wird, ist auf die Selbstthätigkeit der Seele zurückzuführen. Der Antrieb zur Selbstthätigkeit liegt immer in gewissen Gefühlen; diese erwecken die Aufmerksamkeit, sie veranlassen die Seele, ihre Thätigkeit auf alles einzelne in ihren Vorstellungen zu lenken und an denselben immer neue Verhältnisse und Resultate zu bemerken. Durch fortgesetzte

1) Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. 4 Bde. Berl. 1772—1785.

Wiederholung dieser Thätigkeit entsteht das ganze Gebäude unseres Wissens, und wenn die menschliche Seele der thierischen in so hohem Grad überlegen ist, so liegt der letzte Grund davon, wie Irwing glaubt, darin, daß für sie nicht, wie für jene, blos die äußeren Gefühle und die Idee davon, sondern auch alle andern Ideen Antrieb und Veranlassung werden können, ihre Thätigkeit zur Wirksamkeit zu bringen. Das unentbehrlichste Hülfsmittel für diese Bearbeitung der Ideen ist aber die Bezeichnung derselben, die Sprache; ihr legt daher Irwing, auch hierin Locke folgend, für die Entwicklung des Verstandes eine solche Bedeutung bei, daß beide für ihn fast zusammenfallen. Alle allgemeinen Begriffe sind für ihn, wie er ausdrücklich erklärt (IV, 251), „im Grunde betrachtet blos Worte und weiter nichts", ein wirklicher Gegenstand entspricht nur unsern Einzelanschauungen, und da nun die letzteren alle in sinnlichen Wahrnehmungen bestehen, und alle unsere realen Begriffe von ihnen abstrahirt sind, können wir von unsinnlichen Dingen keinen klaren Begriff haben.

An Locke schließt sich auch Dietrich Tiedemann (1748—1803), der bekannte Geschichtschreiber der Philosophie, welcher Professor in Kassel und dann in Marburg war[1]), in der Bestreitung der angeborenen Ideen und in dem Grundsatz an, daß alle unsere Begriffe aus der Erfahrung herstammen; ebenso aber auch darin, daß er die Erfahrung nicht sensualistisch auf die äußeren Sinne beschränkt wissen will, sondern in dem inneren Sinn oder dem Selbstbewußtsein eine selbständige Erkenntnißquelle anerkennt, und den Versuch des Helvetius, alle Geistesthätigkeiten auf die Empfindung zurückzuführen, ausdrücklich bestreitet. Dagegen widerspricht er Locke's Behauptung, daß die Denkkraft möglicherweise auch der Materie zukommen könne; er

1) Sein philosophisches Hauptwerk, an das ich mich hier zunächst halte, sind die „Untersuchungen über den Menschen." 3 Bde. 1777 f.

erklärt die Seele für ein von unserem Organismus verschiedenes Wesen, dessen Princip er mit Leibniz in der Vorstellungskraft findet; daß sie jedoch dann auch einfach sein müsse, will er neben anderem hauptsächlich deßhalb nicht zugeben, weil er sich unter dieser Voraussetzung ihre Wechselwirkung mit dem Körper nicht zu erklären weiß, an die Stelle der letzteren aber eine bloße prästabilirte Harmonie beider zu setzen sich nicht entschließen kann. Er schreibt daher der Seele nicht bloß, wie Creuz (über den S. 301), Ausdehnung, sondern auch Solidität zu, glaubt aber trotzdem ihre Unkörperlichkeit und Unvergänglichkeit festhalten zu können, weil sie nicht aus wirklichen, von einander trennbaren Theilen bestehe. Wiewohl aber Tiedemann die Vorstellungskraft für die Grundkraft der Seele hält, läßt er doch Leibniz' Behauptung, daß die Seele immer vorstelle oder denke, nicht gelten: er giebt zu, daß sie immer gewisse Modifikationen erleide, aber zu Vorstellungen im eigentlichen Sinn sollen diese doch nur dadurch werden, daß man sich ihrer bewußt ist.

Eine ähnliche Mittelstellung zwischen Locke und Leibniz nimmt ein Mann ein, welcher sich durch wissenschaftliche Schärfe und Selbständigkeit vor den meisten von den gleichzeitigen Philosophen auszeichnet, der kieler (später kopenhagener) Professor Nikolaus Tetens (1736—1805). Doch tritt Leibniz' Einfluß bei ihm stärker hervor, als bei Tiedemann, und sein Hauptwerk[1]) beweist, daß die Inauguraldissertation, in welcher Kant die Grundgedanken seines Systems zuerst niedergelegt hat, einen mehr als oberflächlichen Eindruck auf ihn gemacht hatte. Er erklärt darin einerseits, er wolle sich durchaus der beobachtenden Methode bedienen, welcher Locke und die Naturforscher folgen; und wirklich giebt auch die Genauigkeit der psychologischen Be-

1) Philosophische Versuche über die menschliche Natur. 2 Bde. 1777.

obachtung, die sorgfältige Zergliederung der psychischen Vorgänge, die umsichtige Abwägung der Folgerungen, die sich aus ihnen ziehen lassen, seinem Werk einen bleibenden Werth. Auch in dem allgemeinen Grundsatz, daß alle Ideen und Begriffe aus Empfindungen entstehen, stimmt er mit Locke und der empirischen Schule überein. Andererseits aber ist er überzeugt, daß die Empfindungen doch nicht mehr seien, als der Stoff der Gedanken, ihre Form dagegen das Werk der denkenden Kraft sei, daß es gewisse „subjektivisch nothwendige Denkarten", gewisse in der Natur der Seele begründete Denkgesetze gebe, die sich nicht bezweifeln lassen; und er bestreitet in dieser Beziehung namentlich Hume, welcher die Vorstellung des Causalzusammenhangs auf die regelmäßige Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen und die dadurch bewirkte Ideenassociation zurückführen wollte, indem er zeigt: in dem Verhältniß der Ursache und der Wirkung, des Grundes und der Folge, liege nicht eine bloße Aufeinanderfolge, sondern eine nothwendige Verknüpfung der Ideen, welche von der Association derselben in der Phantasie verschieden, sich nur aus der Denkkraft herleiten lasse. Dabei entgeht es ihm nicht, daß wir den Begriff der Ursache zunächst von unserer eigenen Willensthätigkeit, den des Grundes und der Folge von unserer Verstandesthätigkeit abstrahiren. — In seinen psychologischen Untersuchungen geht er vor allem darauf aus, die verschiedenen Arten psychischer Thätigkeiten genau zu unterscheiden, den eigenthümlichen Charakter einer jeden und ihr gegenseitiges Verhältniß zu bestimmen. Wenn Leibniz die Vorstellungskraft für die Grundkraft der Seele erklärt hatte, so hat er, wie Tetens bemerkt, den Unterschied des Vorstellens von anderen geistigen Vorgängen zu wenig beachtet. Seiner Ansicht nach besteht die ursprüngliche Thätigkeit der Seele so wenig im bloßen Vorstellen, daß vielmehr alle Vorstellungen gewisse ihnen vorangegangene Modifikationen der Seele voraussetzen, und ihrerseits nichts anderes sind, als die von jenen zurückgelassenen Spuren, Darstell-

ungen der ihnen vorangegangenen Seelenzustände oder der Ursachen, die sie hervorrufen. Näher unterscheidet Tetens (I, 620 f. u. a. St.) in der Seele ein dreifaches Vermögen. Zuerst besitzt sie ein Vermögen, sich modificiren zu lassen und diese Veränderungen zu fühlen. Beides zusammen macht das Gefühl aus. Dieser Receptivität steht die Aktivität, die innere thätige Kraft der Seele gegenüber. Soferne sich diese auf die empfundenen Modifikationen bezieht und uns ein Bild von ihnen liefert, nennen wir sie die Vorstellungskraft, soferne sie die Vorstellungen wieder bearbeitet, Denkkraft; beides fassen wir unter dem Namen des Verstandes zusammen. Neben dieser Beschäftigung mit ihren früheren Modifikationen bewirkt aber die Seele durch ihre thätige Kraft auch neue Veränderungen in ihrem innern Zustand oder in ihrem Körper oder in beiden zugleich. Das Vermögen dazu kann die Thätigkeitskraft im engeren Sinn oder der Wille genannt werden. Durch diese Erörterungen von Tetens, welche Sulzer's Unterscheidung des Erkennens und Empfindens mit der hergebrachten aristotelischen des Erkennens und Begehrens verknüpfen, ist die Lehre von den drei Seelenvermögen in die Psychologie eingeführt worden. Der nächste Gegenstand des Gefühls sind immer die jedesmal gegenwärtigen passiven Modifikationen der Seele, die thatsächlich mit ihr vorgehenden Veränderungen; und Tetens behauptet deßhalb, das Gefühl beziehe sich unmittelbar immer auf das Absolute, nicht auf das Relative, d. h. auf einen bestimmten realen Vorgang als solchen, nicht blos auf das Verhältniß mehrerer Dinge oder Vorgänge. Die Selbstthätigkeit, durch welche wir Vorstellungen erhalten, äußert sich zunächst in dem Vermögen, zu percipiren, Empfindungsvorstellungen zu bilden; zu einem höheren Grade gesteigert, in der Einbildungskraft oder Phantasie, dem Vermögen, diese Vorstellungen zu reproduciren; auf der höchsten Stufe in der Dichtkraft, der Schöpfung neuer Vorstellungen aus dem Stoffe, den wir in den Empfindungen

aufgenommen haben. In dem Erkennen der Verhältnisse und Beziehungen zwischen den Dingen, deren Bild die Vorstellung uns liefert, besteht das Denken. Ihm haben wir es zu verdanken, daß die äußeren Eindrücke gesondert, die Dinge wahrgenommen werden, daß unser Selbstgefühl zur Klarheit gelangt, zum Selbstbewußtsein wird, daß die sinnlichen Bilder zu Ideen, die sinnlich allgemeinen Vorstellungen zu Begriffen werden; durch das Denken werden aus den Wahrnehmungen die allgemeinen Verhältnißbegriffe, wie unter anderem auch die des Raumes und der Zeit, abstrahirt; auf der Anwendung der uns angeborenen Denkgesetze und Axiome beruhen alle Folgerungen. Bei der Besprechung des Willens widmet Tetens der Frage über die Willensfreiheit eine ausführlich eingehende Untersuchung, und er bemüht sich hier, zwischen dem Determinismus und dem Indeterminismus zu vermitteln; schließlich kommt er aber, nach der sorgfältigsten Untersuchung aller der Elemente, aus denen sich die Willensthätigkeit zusammensetzt, im wesentlichen doch wieder auf den leibnizischen Determinismus zurück. Das Wesen der Seele betreffend, schließt sich Tetens an Leibniz und Wolff an, indem er dasjenige, was in uns fühlt, denkt und will, für ein einfaches unkörperliches Wesen erklärt; und derselben Philosophie folgt er in der Annahme, daß auch die Körper aus einfachen Wesen, oder Monaden, als ihren letzten Bestandtheilen zusammengesetzt seien. Dagegen kann er sich mit dem System der prästabilirten Harmonie, welches den Einfluß des Leibes auf die Seele ganz aufhebt, nicht befreunden. Wenn jedoch Bonnet und andere Sensualisten diesen Einfluß so weit getrieben hatten, daß die Erinnerung und die Ideenassociation lediglich eine Folge von den im Gehirn zurückgebliebenen materiellen Spuren der Vorstellungen sein sollten, so nimmt Tetens in seiner eingehenden Prüfung dieser Theorie die Selbstthätigkeit des Geistes gegen sie in Schutz. Sehr ausführlich bespricht er die Frage über die

Perfektibilität der menschlichen Natur. Daß der Mensch zu einer fortwährenden Vervollkommnung bestimmt ist, steht ihm außer Zweifel; dagegen findet er es nicht ganz richtig, daß Leibniz und Wolff die Glückseligkeit jedes Einzelnen seiner Vollkommenheit einfach gleichgestellt, und deßhalb bald diese bald jene als das letzte Ziel unserer Thätigkeit bezeichnet hatten. Er giebt wohl zu, daß die innere Vollkommenheit die wichtigste Bedingung der Glückseligkeit sei, und daß diese im großen und ganzen mit jener fast durchaus gleichen Schritt halte; aber er verkennt nicht, daß die menschliche Glückseligkeit theilweise auch von äußeren Ursachen abhängt, daß manches, was die Gesammtsumme unserer angenehmen Empfindungen erhöht, unserer geistigen und sittlichen Vervollkommnung hinderlich ist, während umgekehrt Unglück und Schmerz zwar zur Entwicklung unserer Kräfte ungemein viel beitragen, aber unsere Glückseligkeit auf's empfindlichste stören. Aus dieser Antinomie weiß er sich, wie Kant (der ihn auch besonders geschätzt hat), nur durch die Aussicht auf ein künftiges Leben zu retten.

Als Philosoph hinter Tetens weit zurückstehend, hatte sich Johann Georg Heinrich Feder (1740—1820) doch lange Zeit einer viel ausgebreiteteren akademischen Wirksamkeit zu erfreuen.[1]) Seine Philosophie ist ein Eklekticismus, dessen letzte Richtpunkte ungleich mehr in praktischen Ueberzeugungen und Bedürfnissen, als in wissenschaftlichen Grundsätzen liegen. Er suchte, wie er selbst sagt, „anwendbare Philosophie aus den natürlichsten oder nicht füglich zu bestreitenden Vorstellungsarten zu entwickeln, das Wahre und Gute, was sie enthielten, durch

1) Auch er verfaßte, neben zahlreichen Lehrbüchern über alle Theile der Philosophie, ein größeres psychologisches Werk: „Untersuchungen über den menschlichen Willen", 1779—93. 4 Bde.. Einen Abriß seiner Ansichten giebt er S. 247 ff. der von seinem Sohn 1825 herausgegebenen Selbstbiographie.

vernünftige Gründe jedweder Art zu befestigen." Der eigentliche Gegenstand der Philosophie ist der Mensch; ihre Aufgabe besteht darin, daß sie durch unbefangenes, gründliches Nachdenken seine Vorstellungen und Gesinnungen aufkläre und ordne, eine richtige Denkart und Handlungsweise erzeuge. Die Grundlage, von der sie hiebei auszugehen hat, ist, wie Feder erklärt, die Erfahrung; doch ist er selbst von einem streng empirischen Verfahren weit entfernt; er schließt sich vielmehr in seiner Metaphysik fast durchaus an Leibniz und Wolff an; nur daß er, wie die jüngeren Wolffianer fast alle, statt einer bloßen prästabilirten Harmonie eine reale Wechselwirkung der Dinge annimmt. Indessen legt er den spekulativen Untersuchungen überhaupt keinen großen Werth bei; die Hauptsache sind ihm die Ueberzeugungen, welche auf unser praktisches Verhalten Einfluß haben: von der Realität der Körperwelt, der Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele, dem Dasein, der Güte und Weisheit Gottes. Neben der natürlichen Religion ist ihm ferner auch die positive Bedürfniß, deren Werth allerdings, wie er ausführt, vor allem von ihrem Verhältniß zur Sittlichkeit und Vernunft abhängt, deren übernatürliche Bestandtheile er aber bei Gelegenheit, noch um den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts, mit so schwachen und verbrauchten Beweisgründen in Schutz nimmt, als ob niemals ein Spinoza oder ein Reimarus, ein Lessing oder ein Kant existirt hätte. In der Frage der Willensfreiheit stellt er sich in ähnlicher Weise, wie Tetens, auf die Seite des Determinismus. Seine praktische Philosophie geht ganz vom Begriff der Glückseligkeit aus, sie will nichts anderes sein, als die „Kunst zu genießen." Er untersucht die verschiedenen Triebe der menschlichen Natur und den Einfluß, den ihre Befriedigung auf unsere Glückseligkeit ausübt, und er erkennt unter denselben namentlich die Sympathie als einen der wichtigsten an, während er einen eigenen moralischen Sinn, wie ihn die Mehrzahl der englischen Moralphilosophen

annahm, nicht zugiebt. Er zeigt, daß die Tugend die unerläßliche Bedingung und der wichtigste Bestandtheil der Glückseligkeit sei, und aus demselben Gesichtspunkt begründet er auch das Recht und die Rechtspflichten. Es ist eine durchaus wohlwollende, menschenfreundliche, maßhaltende Lebens- und Denkweise, der er das Wort redet; aber an Schärfe und strenger Consequenz fehlte es dem wohlmeinenden, doch vor allem kühnen und auffallenden zurückscheuenden Manne auch bei den Fragen der praktischen Philosophie viel zu sehr. Wer so, wie Feder, im Stande ist, Preßfreiheit mit Censur zu verlangen[1]), dem läßt sich allerdings zutrauen, daß es kein Dilemma geben werde, zwischen dem er nicht im flachen Fahrwasser der richtigen Mitte hindurchzusteuern versuchte. Als Kant's Kritik der reinen Vernunft erschien, schwand dieser selbstgenügsamen vermittlungsseligen philosophischen Halbheit der Boden mit jedem Jahr mehr unter den Füßen. Feder hatte, wie er uns selbst sagt, „nicht vermuthet, daß ein so großes Publikum für dieses, wie er irrig voraussetzte, dem Genius der Zeit gar nicht angemessene Werk sich erklären werde"; und in dieser Voraussetzung ließ er sich mit dem Königsberger Philosophen, noch ehe er dessen Schrift auch nur ordentlich gelesen hatte, in einen Streit ein, der für ihn nur eine unabläßige Niederlage sein konnte. Als ihn Kant im Vorwort der „Prolegomenen" seine Ueberlegenheit fühlen ließ, als die „Philosophische Bibliothek", die er mit Meiners zur Bekämpfung des Kriticismus gegründet hatte, beim vierten Band eingieng, und auch seine sonst so vollen Hörsäle sich immer mehr entvölkerten, vertauschte er 1797 die Professur, welche er seit 1768 in Göttingen bekleidet hatte, mit der Direction einer Lehranstalt zu Hannover.

Feder's vertrautester Freund war sein ebengenannter College

1) Er thut dieß buchstäblich in der oben angeführten Selbstbiographie. S. 288 f.

Christoph Meiners (1747—1810). Auch in ihren philosophischen Ansichten treffen sie fast durchaus zusammen. So gleich in dem Satze, daß der Mensch der Hauptgegenstand, und die Psychologie die Grundlage aller Philosophie sei; in der Annahme angeborener Triebe, neben der Verwerfung angeborener Begriffe und Grundsätze; in der eudämonistischen Begründung der Moral. Indessen steht Meiners als Philosoph selbst hinter Feder noch merklich zurück; und wenn uns schon dieser in Beziehung auf Schärfe der Begriffe vieles vermissen läßt, so fehlt es jenem auch an der Feinheit und Reinlichkeit des sittlichen Gefühls, durch welche sein Freund diesen Mangel bis zu einem gewissen Grade bedeckt. Trägt doch dieser „Professor der Weltweisheit" kein Bedenken, geradehin zu erklären, und es sogar als einen Grundsatz der ächten Lebenskunst anzupreisen: „wenn es möglich wäre, möchte er die Vergnügungen aller Stände, Alter und Jahrhunderte vereinigen, die nicht gänzlich incompatibel, und weder mit der Klugheit noch den Pflichten eines tugendhaften Menschen streiten; er würde dem vernünftigen Manne, dem rohesten Wilden, dem schmutzigen Pöbel seine Vergnügungen abzustehlen suchen, wenn seine Organe beweglich genug wären, sich von so entgegengesetzten Gegenständen zu verschiedenen Zeiten rühren zu lassen." [1]) Es ist wirklich schwer zu sagen, was größer ist, die Unwürdigkeit oder die Flachheit dieser Aeußerung; und sehen wir den gleichen Mann, der so redet, auch wieder mit seinem Collegen Feder in Freundschaftsgefühlen und empfindsamen Umarmungen schwärmen [2]), so läßt uns dieß in die weichliche Sinnesart jener Zeit nur einen weiteren Blick werfen. Meiners war allerdings weit mehr Gelehrter, als Philosoph, und seine hauptsächlichste Leistung besteht in zahlreichen

1) Meiners Verm. Schr. I, 156.

2) Feder's Leben, S. 113.

historischen Arbeiten, die überdieß gleichfalls mehr Belesenheit als Gründlichkeit zeigen. Aber seine Zeit hielt ihn doch für einen Philosophen, und so wird er uns immerhin als ein Beispiel dafür dienen können, wie nöthig dieser Zeit ein Mann war, der sie zum Ernst des Pflichtgefühls und zur Strenge des wissenschaftlichen Denkens zurückführte.

Mit Meiners sind wir nun bereits in den Kreis der Männer eingetreten, welche den nächsten Anlaß dazu gegeben haben, daß die Aufklärungsphilosophie vor Kant auch wohl schlechtweg als Popularphilosophie bezeichnet worden ist; jener „Philosophen für die Welt" (wie sie Erdmann genannt hat), welche die Form der schulmäßigen Darstellung und der zusammenhängenden wissenschaftlichen Untersuchung absichtlich verschmähten, um ihren Ideen eine weitere Verbreitung und eine größere Wirkung zu sichern; welche dieselbe aber natürlich nicht so grundsätzlich verschmäht haben würden, wenn sie selbst systematischere Köpfe gewesen wären. Es waren zum Theil bedeutende schriftstellerische Talente, welche sich auf diese Art in den Dienst der Aufklärung stellten. So, außer Mendelssohn, Christian Garve in Breslau (1742—1798), der feinsinnige Menschenbeobachter und Moralist; sein Freund Johann Jakob Engel (1741—1802) in Berlin, der Herausgeber und größtentheils auch der Verfasser jener Aufsätze, die der „Philosoph für die Welt" (1775 ff.) brachte; der früh gestorbene Thomas Abbt aus Ulm (1738—1766); der philosophirende Arzt Johann Georg Zimmermann (1728—1795) in Hannover, von Geburt ein Schweizer, von dessen Schriften das mehrbändige Werk über die Einsamkeit die bekannteste ist. Auch Eberhard und andere betheiligten sich an dieser Popularisirung der Philosophie. In die gleiche Kategorie gehören die philosophischen Partieen in Wieland's Schriften. Wenn wir endlich den bekannten Buchhändler und Schriftsteller Friedrich Nicolai (1733—1811) in Berlin allerdings den

deutschen Philosophen nicht wohl zuzählen können, so mag die Geschichte der deutschen Philosophie doch immerhin der unglaublichen Rührigkeit erwähnen, mit der dieser Freund Lessing's und Mendelssohn's für die Grundsätze der Aufklärung Propaganda machte, deren Vertrieb er als seine eigentliche Lebensaufgabe betrachtete; und aus demselben Grunde kann neben ihm Biester (1749—1816), der Herausgeber der Berliner Monatsschrift genannt werden, welche neben andern bedeutenden Gelehrten auch Kant zu ihren Mitarbeitern zählte.

Um ein systematisches Philosophiren ist es nun diesen Männern, wie bemerkt, überhaupt nicht zu thun. Ihr Vorbild ist nicht Wolff oder Baumgarten, sondern Shaftesbury und die englischen Essayisten. Und den gleichen Vorgängern folgen sie im ganzen auch in dem Inhalt ihrer Betrachtungen; nur daß sich mit der englischen Moralphilosophie auch aus der leibniz-wolffischen Schule, der die meisten von ihnen ihre wissenschaftliche Bildung zunächst verdankten, alle ihr verwandten Elemente verbinden. Sie alle sind darüber einverstanden, daß es die Philosophie in letzter Beziehung nur mit dem Menschen zu thun habe, daß sie Lebensphilosophie, oder wie Steinbart es ausdrückte, „Glückseligkeitslehre" sein solle. Dazu ist aber nicht viele Wissenschaft nöthig: was dem Menschen zum Glück diene, das sagt ihm, auch ohne Metaphysik, sein Gefühl, seine Erfahrung, seine Vernunft; es kommt nur darauf an, auf die Stimme der unverkünstelten Natur zu hören, sich von den Fesseln des Vorurtheils und des Herkommens zu befreien. So fließen hier, auf der allgemeinen Grundlage des Empirismus, die verschiedenen, nicht genauer untersuchten Quellen der Ueberzeugung zu einer Philosophie des „gesunden Menschenverstandes" zusammen, wie wir sie ähnlich, nur in systematischerer Form, um dieselbe Zeit außer Deutschland bei den Philosophen der schottischen Schule und annähernd auch bei Rousseau treffen. Auf diesem Stand-

punkt des gesunden Menschenverstandes hat namentlich Nicolai mit unerschütterlichem Selbstvertrauen seine Stellung genommen; und er hat von hier aus in Ernst und Satyre gegen alle Arten von Vorurtheilen, gegen Aberglauben, Unduldsamkeit, Orthodoxie, Pietismus, Mysticismus, Jesuitismus einen erfolgreichen und verdienstlichen Kampf geführt. Er wußte aber freilich nicht blos an diesen Erscheinungen, mit der ihm eigenthümlichen Plumpheit des Denkens, und mit dem der ganzen Aufklärungsperiode eigenthümlichen Mangel an geschichtlichem Sinn und Verständniß, nur das schädliche und der Aufklärung unerträgliche, nicht ihre ursprünglichen Motive und ihre geschichtliche Bedeutung zu erkennen; sondern er meinte auch bei dem größten, was seine Zeit hervorbrachte, mit demselben Maßstab auszureichen, und zog sich dadurch jene Zurechtweisungen zu, die seinen lange geachteten Namen schließlich in der öffentlichen Meinung zum Symbol der Plattheit und Seichtigkeit gemacht haben: Kant schrieb seine „Briefe über Buchmacherei", Fichte gab die bekannte grausame Analyse von Nicolai's literarischer Persönlichkeit, Göthe führte ihn als Proktophantasmisten auf, und Schiller verwies ihn vornehm in die Gesindestube der deutschen Literatur. Das philosophische Interesse der moralischen und psychologischen Betrachtungen, die uns bei den Vertretern dieser populären Aufklärung begegnen, ist gering. Es ist im allgemeinen jene Lebensphilosophie eines Wieland[1]): Der letzte Wunsch aller Wesen, auch des Menschen, ist die Freude. Die Lebensweisheit besteht in der Kunst, sich möglichst viele Freuden mit möglichst wenig Unlust und Schmerzen zu verschaffen. Das sicherste Mittel dazu ist Mäßigung der Begierden, Aufklärung des Geistes, Wohlwollen, Rechtschaffenheit, Pflege der Freundschaft, Empfänglichkeit für alles

1) Wie er sie z. B. im „Goldenen Spiegel" (Werke, Karlsr. 1814, VI, 97 ff.) ausspricht.

Schöne und Edle; den besten Rückhalt für diese Tugend gewährt uns der Glaube an eine Gottheit, die schon in der gegenwärtigen Welt alles mit unbegrenzter Güte auf unser Wohl berechnet hat, und in der künftigen vollends uns alles gewähren wird, was zu unserer Glückseligkeit und unserer endlosen Vervollkommnung nöthig ist. Diese Aufklärung legt daher einen hohen Werth auf die Religion, und sie tritt in diesem Interesse dem gleichzeitigen französischen Materialismus und Atheismus in ähnlicher Weise, wie dieß auch Rousseau that, entgegen. Nur ist es natürlich eben nur diese ihre Vernunftreligion, für die sie ein Herz hat; die positive dagegen muß es sich gefallen lassen, daß sie auf jene zurückgeführt wird, und ihrer eigentlichen Meinung nach mit ihr zusammenfallen soll; sofern aber manche von ihren Bestandtheilen dieser Auffassung widerstreben, werden sie als unächte spätere Zuthaten beseitigt. In diesem Sinn wußten die aufgeklärten unter den damaligen Theologen, ein Spalding (1714—1804) und Sack (1703—1783) in Berlin, ein Jerusalem (1709—1789) in Braunschweig und viele andere, das Christenthum mit dem Zeitgeist zu versöhnen, indem sie die Moral- und Vernunftreligion als die Hauptsache in demselben heraushoben, ohne doch dabei seinen positiven Lehren ausdrücklich entgegenzutreten. Viel weiter gieng hierin ein Teller (1734—1804) und ein Steinbart (1738—1807). Jener drang im Anschluß an Semler und Lessing auf die Vervollkommnung des Christenthums, seine Ausbildung zu einer durchaus praktischen Gotteserkenntniß; er verlangte, daß es nichts anderes sein solle, als die beste Weisheitslehre zu einer immer höher steigenden Glückseligkeit, und daß alle die Dogmen verlassen werden, die hiefür nicht taugen; und ähnlich wollte Dieser das Christenthum als die beste Glückseligkeitslehre betrachtet wissen[1]), wollte es aber eben deßhalb von

1) Seine Hauptschrift ist das „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christenthums." 1778 u. ö.

allen den „willkührlichen Hypothesen“ befreien, welche der Erreichung dieses Zweckes, wie er glaubt, im Weg stehen. Zu diesen Hypothesen wird nun aber alles gerechnet, was die christliche Dogmatik außer dem moralischen Vernunftglauben der Aufklärung noch weiter enthält: das Christenthum soll als die vortrefflichste Volksreligion anerkannt bleiben, nur soll es nichts anderes als Vernunftreligion sein wollen. Die gleichen Ansichten begegnen uns in jener Zeit häufig; für den Zweck der gegenwärtigen Darstellung wird es an den vorstehenden Proben genügen.

Für einen Philosophen, und keinen von den geringsten, hielt sich auch Johann Bernhard Basedow aus Hamburg (1723—1790), der bekannte pädagogische Agitator, der auch wirklich, trotz aller seiner Haltlosigkeit und Selbstüberschätzung, trotz dem unreifen in seinen Vorschlägen und dem verfehlten in ihrer Ausführung, zur Verbesserung des Unterrichtswesens in Deutschland einen kräftigen Anstoß gegeben hat. Ist aber selbst in diesem seinem eigentlichen Lebensberufe sein Verdienst ein bedingtes und getheiltes, so kann vollends die Geschichte der Philosophie seiner kaum anders erwähnen, als um an seinem Beispiel zu zeigen, was alles in jener Zeit sich als Philosophie gab, und wirklich auch von vielen dafür genommen wurde. Basedow's „Philosophie“ ist eine Zusammenstellung von Sätzen, welche sich als der gröbere Niederschlag der damaligen Aufklärung in seiner Ueberzeugung festgesetzt haben. Der entscheidende Gesichtspunkt für die Annahme und Auswahl dieser Sätze liegt theils in ihrer Uebereinstimmung mit dem „gesunden Menschenverstand“, d. h. mit der Gesammtsumme derjenigen Vorstellungen, welche der Philosoph vor aller wissenschaftlichen Untersuchung gewonnen hat, theils und besonders in ihrer Brauchbarkeit, ihrem Nutzen; denn bei keinem andern ist der Grundsatz, von dem jene ganze Zeit beherrscht wird, alles nur nach seinem Nutzen zu beurtheilen, zu größerer Einseitigkeit entwickelt, als bei Basedow; wie ja auch

in seinen pädagogischen Bestrebungen die an sich wohlberechtigte Forderung eines praktischen, auf's Leben und seine Bedürfnisse berechneten Unterrichts zu der handwerksmäßigsten Verachtung aller idealeren Bildung fortgeht. Von einem rein wissenschaftlichen Interesse und einer strengeren Methode der Forschung hat er kaum eine Ahnung. In seiner „Practischen Philosophie“ [1]), die uns hier als Probe für alle seine Arbeiten dienen mag, widerlegt er die Idealisten, wie die Materialisten, mit der einfachen Bemerkung, daß sie entweder rasen oder sich verstellen; die Annahme eines Weltanfangs begründet er in einem plumpen Zirkelschluß mit dem Satze, daß die Welt aus einer Folge von Begebenheiten bestehe, von denen eine die erste gewesen sei; die Einheit Gottes wird daraus bewiesen, daß der Glaube daran unserem Herzen die größte Beruhigung gewähre, die Hoffnung der Unsterblichkeit erleichtere, die Menschenliebe empfehle; und da sich nun nichts triftiges dagegen einwenden lasse, so schließt der Verfasser, dieser Glaube sei eine Gewissenslehre, die wir zu unserer Sicherheit und Glückseligkeit annehmen müssen. Aehnlich wird die Unsterblichkeit als eine Sicherheits- oder Gewissenslehre bezeichnet, der Glaube daran auf eine „Glaubenspflicht“ begründet; aber auch der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung und ihre Wunder soll eine Gewissenspflicht sein, wenn diese Offenbarung für unsere Tugend und Glückseligkeit solche Vortheile bietet und unter solchen Umständen verkündigt worden ist, wie die christliche. Daß auch die Tugend nur wegen ihres Nutzens, als Mittel zur Glückseligkeit, gefordert wird, braucht bei Basedow, wie bei der Mehrzahl seiner Zeitgenossen, kaum ausdrücklich bemerkt zu werden.

1) 2 Bde. 2. Aufl. 1777.

4. Mendelssohn.

Der edelste Vertreter der deutschen Aufklärungsphilosophie ist Moses Mendelssohn. Er ist dieß zunächst schon in seiner Persönlichkeit. Der Sohn eines armen jüdischen Schulmeisters, den 6. Septbr. 1729 zu Dessau[1]) geboren, hatte er sich in Berlin mit unsäglicher Mühe und unter den härtesten Entbehrungen die wissenschaftliche Bildung erworben, welche damals unter den Juden noch fast ganz unbekannt, ja verpönt war. In dem Geschäft eines jüdischen Kaufmanns, bei dem er als Hauslehrer eingetreten war, fand er eine Anstellung als Buchhalter, und in dieser bescheidenen Lebensstellung blieb der Mann, in dem Deutschland einen seiner ersten Schriftsteller und Philosophen verehrte, bis zu seinem Tode. Er starb den 4. Jan. 1786. Schon diese äußeren Verhältnisse sind für Mendelssohn und seine Zeit von typischer Bedeutung. Wenn Literaten ohne Amt, wie Lessing und Garve, wenn ein Buchhändler, wie Nicolai, wenn gar ein jüdischer „Comtoirschreiber" von dem Geist dieser Zeit zum Wortführer gewählt wurde, so war dieß ein Bruch mit dem Herkommen, in dem sich der Grundsatz der Aufklärung, dem conventionellen im Vergleich mit dem allgemein menschlichen keinen Werth beizulegen, auf bezeichnende Weise ausspricht. Mendelssohn war aber freilich auch eine Persönlichkeit, welche die schönsten und besten Züge der Zeitbildung in seltener Reinheit an sich trug, und von den Schwächen derselben zwar nicht in ihrem Denken, aber doch in ihrer Gefühlsweise und ihrem Wollen, fast gänzlich frei war. In seiner uneigennützigen Liebe zum Guten, seiner großartigen Bedürfnißlosigkeit, seiner philosophischen Ge-

1) Nach diesem seinem Geburtsort nannte er sich anfangs und in Briefen an Stammesgenossen bis an's Ende seines Lebens, Moses Dessau; erst später nahm er nach seinem Vater, der Mendel (Menachem) hieß, den Namen Mendelssohn an.

lassenheit und seiner frommen Ergebung in den Weltlauf ist er einem Sokrates oder Spinoza zu vergleichen; mit dem ersteren theilte er auch die gewinnende Menschenfreundlichkeit im Verkehr, welche durch eine milde Ironie und einen schlagfertigen Witz, das Erbtheil seines Stammes, gewürzt war. Die Eitelkeit und Selbstüberhebung, zu welcher die Aufklärung sonst so geneigt ist, blieb ihm fremd; und so frei er im Geiste derselben allen Vorurtheilen entgegentritt, so entschieden er alle Besonderheiten der Nationalität und des Standes gegen die gemeinsamen Eigenschaften und Aufgaben des Menschen zurückstellt, so hat er doch seinem Volke und der Religion seiner Väter eine Anhänglichkeit bewahrt, welche diejenigen nicht begriffen, deren Zudringlichkeit ihn, nach Lavater's Vorgang, mit täppischen Bekehrungsversuchen verfolgte. Er ist auch hierin, wie in seinem ganzen Wesen, das Vorbild von Lessing's Nathan, diesem Helden einer Dichtung, in welcher der Geist der deutschen Aufklärung sein sittliches und religiöses Ideal für alle Zeiten in der höchsten Vollendung dargestellt hat.

Den gleichen Charakter trägt Mendelssohns schriftstellerische Thätigkeit. Es sind durchaus die Zwecke der Aufklärung und der Humanität, denen seine Feder gewidmet ist. Zur besonderen Aufgabe machte er es sich, an der Hebung seiner damals noch unter so schwerem Druck seufzenden und in Folge davon in der Regel an geistiger und sittlicher Bildung sehr tief stehenden Glaubensgenossen zu arbeiten; und er hat namentlich auch durch seine Uebersetzung und Erklärung alttestamentlicher Schriften außerordentlich viel dazu beigetragen, daß die deutschen Juden in die Gemeinschaft der deutschen Sprache und Bildung hereingezogen wurden, und der triftigste von den Gründen, der scheinbarste von den Vorwänden beseitigt wurde, auf die man sich bis dahin berufen hatte, um ihnen die Rechte des Menschen und des Bürgers zu entziehen.

Mit dem Menschen und dem Schriftsteller stimmt in Mendelssohn auch der Philosoph überein.[1]) Die deutsche Aufklärungsphilosophie weist abgesehen von Lessing, der über diese ganze Kategorie hinausragt, keinen Mann auf, in dem sich ihre Eigenthümlichkeit so rein und würdig darstellte, wie in ihm. In den letzten Zielen seines Philosophirens mit ihr einig, verläugnet er auch in der Form seiner Schriften die Verwandtschaft mit seinen Freunden und Genossen, einem Engel und Garve, einem Nicolai und Abbt, nicht. Er schreibt nicht blos zur Förderung der wissenschaftlichen Erkenntniß; sondern in erster Reihe ist es ihm, auch bei seinen philosophischen Arbeiten, um die Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, um die Vervollkommnung der Menschen durch Aufklärung ihrer Gedanken zu thun; und deßhalb will er so schreiben, daß ihn alle verstehen, alle von ihm angezogen und zum Guten angeregt werden. Es ist ihm auch wirklich schon in seinen ersten Werken gelungen, seiner Sprache eine Reinheit, seiner Darstellung eine Anmuth und Durchsichtigkeit zu geben, die ihn nächst Lessing als einen der vorzüglichsten deutschen Prosaiker vor Göthe erscheinen lassen. Aber wie wir ihn (S. 310) seine Zeitgenossen wegen ihrer Vernachlässigung der Metaphysik tadeln hörten, so begegnen wir andererseits in seinen eigenen Werken einem viel tieferen Bedürfniß genauer und systematisch entwickelter Begriffe, als bei jenen Männern, die man ihm wohl als Popularphilosophen zur Seite gestellt hat. Dagegen kommt in dem weitgehenden, an Nicolai erinnernden Mangel an geschichtlichem Sinn, welcher bei ihm auch mit dem Mangel an geschichtlichem Wissen zusammenhängt, eine von den auffallendsten Schwächen der Aufklärung in bezeichnender Weise zum Vor-

1) Für die Kenntniß von Mendelssohn's philosophischen Ansichten kommen hauptsächlich die Schriften in Betracht, welche in den zwei ersten Bänden seiner gesammelten Werke (Leipzig 1843 f.) enthalten sind.

schein; die Annahme eines geschichtlichen Fortschritts der Menschheit hat er ausdrücklich bestritten. Mendelssohn nimmt so eine mittlere Stellung zwischen der Schulphilosophie und der Popularphilosophie seiner Zeit ein. Er hatte seine philosophische Bildung vorzugsweise Leibniz und Wolff zu verdanken; und wir werden finden, daß er mit diesen Philosophen in den meisten von den Punkten, auf die er selbst Werth legt, übereinstimmt. Aber noch vor ihnen hatte er Locke und Shaftesbury kennen gelernt, und von ihnen einen nachhaltigen Einfluß erfahren. Er selbst nennt (I, 128) Locke, Wolff und Leibniz als diejenigen, deren Schriften ihn auf den sicheren Weg zur wahren Weltweisheit geleitet haben. Spricht sich aber schon in dieser unbefangenen Zusammenstellung von Locke und Leibniz der Standpunkt der späteren Aufklärung aus, so tritt derselbe noch stärker in jenem Zurückgehen auf den gesunden Menschenverstand hervor, in welchem sich Mendelssohn ebenso der deutschen Popularphilosophie, wie der schottischen Schule und Rousseau anschließt. Er unterscheidet nämlich zwar zunächst (II, 259 f., 270 f.) mit Locke eine dreifache Art des Erkennens: 1) die anschauende oder sinnliche Erkenntniß, das unmittelbare Bewußtsein der Veränderungen, die in unserer Seele vorgehen, die innere Empfindung; 2) die demonstrative oder Vernunfterkenntniß, die Gedanken, in welche wir jene Gefühle auflösen; 3) die Erkenntniß des Wirklichen außer uns. Er behauptet ferner mit demselben, die anschauende Erkenntniß sei immer wahr, denn wenn wir etwas empfinden, lasse sich nicht bezweifeln, daß diese Empfindung wirklich in uns sei. Er sagt auch, was nach den Regeln des Denkbaren, nach dem Satze des Widerspruchs, aus der unmittelbaren, anschauenden Erkenntniß folge, sei ebenso, wie diese, über alle Zweifel erhaben; erst bei der Anwendung unserer Denkgesetze und bei den Schlüssen von unseren Empfindungen auf die Gegenstände außer uns entstehen Irrthümer. Aber dieselbe Gewißheit, welche der unmittelbaren

sinnlichen Empfindung zukommt, soll sich auch auf das Gebiet der Schönheit und der sittlichen Empfindungen erstrecken, so daß demnach der Geschmack hier „eine Art von Unfehlbarkeit habe", und auf dieselbe Evidenz, wie die regelrechten Beweise, soll auch der gesunde Menschenverstand Anspruch machen können. Der gesunde Menschenverstand und die Vernunft sind, wie unser Philosoph auseinandersetzt (II, 265. 283. 315), eine und dieselbe Erkenntnißkraft, welche je nach der Art, wie sie sich äußert, die eine oder die andere Gestalt annimmt. Denselben Weg, welchen die Vernunft Schritt für Schritt zurücklegt, durcheilt der gesunde Menschenverstand im Fluge; dasselbe, was beim Denken mit Bewußtsein durch die Vernunft geschieht, geht beim Empfinden in der sinnlichen Erkenntniß vor, welche selbst jedoch gewisse unbewußte Operationen der Vernunft voraussetzt. Während nun aber jeder richtige Wolffianer hieraus geschlossen hätte, daß uns die Vernunft um so viel sicherer leiten müsse, als der gesunde Menschenverstand, um wieviel das deutliche Erkennen vollkommener ist, als das verworrene, behauptet Mendelssohn umgekehrt, beide können zwar auf Abwege gerathen, straucheln und fallen, aber es werde dieß im allgemeinen der Vernunft leichter begegnen, und sie werde sich schwerer wieder aufrichten. Er verlangt daher, daß sie sich fortwährend an dem gemeinen Menschenverstand orientire: wenn sie zu weit hinter ihm zurückbleibe oder von ihm abschweife, werde der Weltweise seiner Vernunft nicht trauen, und wenn es ihm nicht gelinge, sie in die betretene Bahn zurückzuführen und den gesunden Menschenverstand zu erreichen, werde er ihr Stillschweigen auferlegen. Ja er kann es sich so wenig denken, daß sich jemand wirklich aus Ueberzeugung mit dem gesunden Menschenverstand in Widerspruch setzen sollte, daß er bei Theorieen, welche dieß zu thun scheinen, wie der Idealismus, der Spinozismus, der Skepticismus, lieber glauben will, es sei ihren Urhebern mit diesen Ungereimtheiten gar nicht ernst

gewesen, sondern sie haben blos die Vernunft auf die Probe setzen und versuchen wollen, ob sie mit dem gesunden Menschenverstande gleichen Schritt halte. Er behauptet zwar in jener Abhandlung vom Jahr 1768, welche die Berliner Akademie gekrönt hat, während Kant das Accessit erhielt (II, 3 ff.): die metaphysischen Wahrheiten seien derselben Gewißheit (wenn auch nicht derselben Faßlichkeit) fähig, wie die geometrischen, und er sucht dieß namentlich an den Grundsätzen der natürlichen Theologie und der Moral nachzuweisen. Aber schließlich hat er doch ein zu geringes Vertrauen zu unserer Denkkraft, um sich bei Untersuchungen, welche über die allgemeinsten Grundsätze und die unerläßlichsten Ueberzeugungen hinausgehen, auf mehr, als auf eine größere oder geringere Wahrscheinlichkeit Hoffnung zu machen[1]); und anderseits ist seine wissenschaftliche Ueberzeugung so abhängig von seinem praktischen Bedürfniß, er ist so geneigt, das für wahr zu halten, dessen Wahrheit seinem Herzen wohlthut, daß er (II, 149) selbst sagt: alles, was dem gesammten menschlichen Geschlechte wirklichen Trost und Vortheil bringen würde, wenn es wahr wäre, habe schon deßwegen sehr viel Wahrscheinlichkeit für sich, daß es wahr sei. Wer von dieser Ueberzeugung ausgeht, von dem läßt sich nicht erwarten, daß er Gründe und Gegengründe mit gleichem Gewicht abwägen, daß er Fragen, welche auf die Glückseligkeit des Menschen Einfluß haben, nur nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten entscheiden werde.

Schon hiernach läßt sich nun vermuthen, daß auch Mendelssohn's philosophisches Interesse nur einem Theile der Gegenstände zugewandt sein werde, mit denen die systematische Philosophie sich beschäftigt hatte; und gerade in dieser Beschränkung zeigt er sich als der ächte Sohn der Aufklärungsperiode. Die Philosophie

---

1) Die Theorie der Wahrscheinlichkeit hat er in einer eigenen Abhandlung (I, 349 ff., vgl. II, 253 f.) erörtert.

soll sich, wie er glaubt (z. B. II, 72), überhaupt mit nichts abgeben, was nicht auf die Glückseligkeit des Menschen Beziehung hat; der Philosoph nach seinem Herzen ist Sokrates, so wie jene Zeit ihn sich vorstellte, der Tugendheld, der Moralprediger, der Lehrer einer reinen Vernunftreligion, das Opfer der vereinigten Arglist von herrschsüchtigen Priestern und betrügerischen Sophisten; ein Sokrates, welcher dem Christus der Aufklärung so ähnlich sieht, daß man weder in jenem den Athener, noch in diesem den Galiläer, sondern in beiden nur das sittlich-religiöse Ideal des deutschen Nationalismus erkennen kann.

Die erste Frage ist demnach für Mendelssohn die, von welchen Bedingungen die menschliche Glückseligkeit abhängt. Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es nun vor allem einer genauen Kenntniß der menschlichen Natur. Auch unser Philosoph findet daher eine seiner hauptsächlichsten Aufgaben in der psychologischen Beobachtung und in der auf sie gegründeten Bestimmung der moralischen Gesetze; und er faßt hiebei, nach dem Vorgang eines Sulzer, gerade das Gebiet mit Vorliebe in's Auge, welches Wolff's logischem Verstande weniger zugänglich gewesen war, welches aber für die spätere Aufklärung (wie schon S. 307 bemerkt wurde) theils durch seinen Einfluß auf unser praktisches Verhalten, theils durch den großen Spielraum, den es der individuellen Eigenthümlichkeit läßt, einen besonderen Werth haben mußte, das Gebiet der Empfindungen. Er beweist (II, 207 ff.) gegen d'Alembert die Unkörperlichkeit und Einfachheit der Seele nicht ohne Geschick aus der Einheit der Vorstellung; über die Frage aber, wie ein körperliches und ein unkörperliches Wesen aufeinander einen Einfluß ausüben können, beruhigt er sich mit der Antwort: „dieß weiß ich nicht; aber kann der Materialist besser begreifen, wie Materie auf Materie wirken kann?“ Jenen Einfluß selbst will er nicht bestreiten, und er entfernt sich insofern von dem leibnizischen System der prästabilirten Harmonie; doch zeigt sich

eine Nachwirkung desselben in dem Satze (I, 146), daß die Seele die Vollkommenheit ihres Körpers als „Zuschauerin" gewahr werde; erst später (I, 246) fügt er bei, auch sie selbst werde dadurch bewegt und in einen besseren Zustand versetzt. Das Wesen der Seele findet er mit Leibniz in der Vorstellungskraft, und daher ihre Vollkommenheit in dem Grade dieser Kraft. Jede Vorstellung einer Vollkommenheit erzeugt aber eine angenehme Empfindung, und jede angenehme Empfindung gründet sich auf die Vorstellung einer Vollkommenheit: das sinnliche Vergnügen auf die dunkle Vorstellung einer körperlichen, das geistige auf die deutliche Vorstellung irgend einer Vollkommenheit. Auch der Reiz des Schönen beruht (wie schon Baumgarten und Sulzer gelehrt hatten) lediglich darauf, daß es uns in eingeschränkter, sinnlicher Form eine Vollkommenheit, eine Uebereinstimmung des Mannigfaltigen zur Anschauung bringt. Umgekehrt gründet sich jede unangenehme Empfindung auf die Vorstellung einer Unvollkommenheit; doch will Mendelssohn, wenigstens in den „Morgenstunden" (II, 194 f.), die Empfindung nicht unmittelbar an sich selbst für eine Vorstellung erklären, sondern er unterscheidet hier mit Tetens [1]) von dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen dasjenige Vermögen, dessen Wirkung das Wohlgefallen und Mißfallen ist, das „Billigungsvermögen." Das Streben nach Vollkommenheit ist daher der Grundtrieb der menschlichen Natur, derjenige Trieb, in dem alle unsere Neigungen und Begierden zusammenlaufen. Nun kann es allerdings geschehen, daß wir eine blos scheinbare Vollkommenheit mit einer wirklichen verwechseln, die geringere auf Kosten der höheren wählen, gegen die angenehme Empfindung des Augenblicks bleibende Uebel eintauschen. Selbst wenn unsere Vernunft deutlich einsieht, was zu unserer Vollkommenheit dient, lassen wir uns nicht selten durch vernunft-

1) Die Morgenstunden erschienen 1785, Teten's Versuche 1777.

widrige Triebfedern bestimmen, weil die Wirksamkeit unserer Vorstellungen nicht blos von ihrer Deutlichkeit und Wahrheit, sondern auch von der Größe der Vollkommenheit, deren Anschauung sie uns verschaffen, und von der Geschwindigkeit abhängt, mit der sie uns dieselbe verschaffen; so daß demnach eine Vorstellung minder deutlich, gewiß und wahr sein, und dennoch auf das Begehrungsvermögen stärker wirken kann, falls sie nämlich entweder eine größere Quantität der Vollkommenheit zum Gegenstand hat, oder diese Vollkommenheit geschwinder überdacht werden kann. 1) Ebendaher rührt die außerordentlich große moralische Wirkung der Kunst 2); und auf dem gleichen Umstand beruht die Macht der Gewöhnung: durch die öftere Wiederholung einer Thätigkeit lernen wir alle die Vorstellungen, die zu ihr nöthig sind, in ungemein rascher Aufeinanderfolge vollziehen. Aber der Satz, daß die Vollkommenheit das höchste Gut, das Streben nach Vollkommenheit unser Grundtrieb sei, wird durch diese Wahrnehmungen nicht erschüttert.

Was aber der Grundtrieb unserer Natur ist, das ist auch das höchste Gesetz für unseren Willen; und da sich kein denkendes Wesen von seiner Verbindung mit den übrigen losreißen kann, da Tugend, Gerechtigkeit, Menschenliebe seine seligste Vollkommenheit sind, so umfaßt dieses Gesetz fremde Zustände ebensogut, wie unsere eigenen. Jedes freie Wesen ist verbunden, so viel Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung in der Welt hervorzubringen, als ihm möglich ist. Das allgemeinste Naturgesetz, das höchste Moralprincip ist in dem Satz ausgesprochen: „Mache

1) Aehnlich Sulzer; vgl. S. 311.

2) Seine ästhetischen Ansichten, in denen er sich zunächst an Sulzer und Baumgarten anschließt, entwickelt M. hauptsächlich in der Abhandlung „über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften“ W. W. I, 279 ff.

deinen und deines Nächsten innern und äußern Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen, als du kannst." [1])

Im Vergleich mit diesen moralisch-psychologischen Erörterungen hat die Naturbetrachtung für Mendelssohn ein sehr untergeordnetes Interesse. Es liegt ihm allerdings viel daran, gegen den Idealismus die Realität der Außenwelt zu erweisen. Er beruft sich dafür hauptsächlich auf die Uebereinstimmung der verschiedenen Sinne und der verschiedenen Menschen, auch der Menschen und Thiere (II, 245 f. 287 f.), ohne daß er doch den Gegenstand schärfer anfaßte oder sich durch denselben zu tiefergehenden Forschungen veranlaßt fände. Weiter geht aber seine Beschäftigung mit der Natur nicht; auch auf jene teleologischen Betrachtungen, in denen sich die Aufklärung sonst zu ergehen liebt, ist er nicht eingetreten.

Viel größer ist der Werth, welchen er den Untersuchungen aus dem Gebiete der natürlichen Theologie beilegt. Seine warme und aufrichtige Frömmigkeit macht es ihm zum Bedürfniß, sich von den Gründen des Glaubens an eine Gottheit und eine göttliche Weltregierung Rechenschaft zu geben; und eben dieses erscheint ihm auch für die Glückseligkeit des Menschen unerläßlich, welche uns nur in diesem Glauben gesichert ist. Von Basedow's „Glaubenspflicht" jedoch will er nichts hören; so groß vielmehr auch für ihn die praktische Bedeutung der Religion ist, so ist doch sein Verstand zu nüchtern und sein Wahrheitsbedürfniß zu ernst, als daß er die Entscheidung über wahr und falsch von etwas anderem, als von zwingenden Beweisen, abhängig machen möchte. Etwas wesentlich neues hat er aber auf diesem Gebiete

1) M. vgl. zu dem obigen besonders die Schrift über die Empfindungen (1755), die Rhapsodie über die Empfindungen, W. W. I, 107 ff. 235 ff. und den vierten Abschnitt der Abhandlung über die Evidenz der metaphysischen Wissenschaften. II, 50 ff.

nicht gegeben; seine Theologie bewegt sich vielmehr durchaus auf dem Wege, den ihr Leibniz und Wolff gezeigt haben.

Die erste und wichtigste Frage ist für ihn die nach dem Dasein Gottes. Er ist überzeugt, daß die natürliche Theologie der gleichen Sicherheit fähig sei, wie die Mathematik, ja daß sie sogar noch mehr leisten könne, als diese, indem sie nicht allein die Eigenschaften, sondern auch die Wirklichkeit ihres Gegenstandes erweise. Diesen Beweis kann sie nun, wie Mendelssohn zeigt, auf zwei Wegen führen, denselben, welche in der wolffischen Schule schon längst unter dem Namen des ontologischen und des kosmologischen Beweises bekannt waren. Den letzteren hat er ohne bemerkenswerthe Eigenthümlichkeit dargestellt; dem ersteren sucht er dadurch eine größere Festigkeit zu geben, daß er (wie schon Leibniz verlangt hatte) zuerst die Möglichkeit eines allervollkommensten Wesens, d. h. die Widerspruchslosigkeit seines Begriffes darthut, um sodann aus diesem Begriffe seine Wirklichkeit mittelst des Satzes zu erschließen: wenn das vollkommenste Wesen nicht wäre, müßte es entweder unmöglich, oder blos möglich, d. h. zufällig, und somit in seinem Dasein von anderem abhängig sein; eine solche Abhängigkeit würde aber dem Begriff des vollkommensten Wesens widersprechen, sie sei mithin undenkbar; wenn es daher nicht unmöglich sei, existire es nothwendig. Der Grundfehler des ontologischen Beweises, daß er das Dasein Gottes aus einem vorausgesetzten Begriff über die Gottheit erschließt, während die Aufgabe vielmehr gerade die wäre, die Wahrheit dieser Voraussetzung, die Realität des Gottesbegriffs zu erweisen, wird natürlich auch durch diese Wendung nicht gehoben; und wenn der Philosoph die Möglichkeit des allervollkommensten Wesens mit der Bemerkung gesichert zu haben glaubt, nur Bejahungen und Verneinungen widersprechen sich, werden daher von einem Wesen alle Realitäten bejaht, alle Verneinungen entfernt, so könne in seinem Begriff kein Widerspruch liegen,

so hat er sich die Sache viel zu leicht gemacht: es fragt sich eben, ob alle denkbaren Realitäten in einem und demselben Subjekt zusammenbestehen können, und diese Frage hat Mendelssohn gar nicht untersucht. Zu dem ontologischen und kosmologischen Beweis fügt er in der Folge auch noch einen dritten hinzu, welcher von dem bestreitbaren Satze ausgeht, daß alles Wirkliche von irgend einem denkenden Wesen als wirklich gedacht werden müsse, und daraus denn freilich ohne große Mühe das Dasein eines unendlichen Verstandes ableitet. Auch dem teleologischen Argument will er aber seinen Werth nicht absprechen; er giebt selbst zu, daß es einen größeren Eindruck auf das Gemüth mache und praktisch fruchtbarer sei, als die andern; aber für eine streng wissenschaftliche Beweisführung findet er es unzureichend.[1])

An Leibniz schließt sich Mendelssohn auch in der Theodicee (II, 411 ff.) an. Nur zwei Abweichungen von ihm findet er nöthig. Wenn sich Leibniz über die Ungleichheit der menschlichen Schicksale durch den Hinblick auf's Jenseits beruhigte und in den Uebeln selbst eine nothwendige Bedingung der diesseitigen und jenseitigen Glückseligkeit erkannte, so sieht Mendelssohn darin nur das „populäre System", und er verlangt, daß hiemit die höhere Sittenlehre des Weisen, die stoische Lehre verbunden werde, nach welcher das Gute nicht blos Glückseligkeit befördere, sondern an und für sich Glückseligkeit sei; und sodann verwirft er das Dogma von einer ewigen Verdammniß der Gottlosen, durch dessen Anerkennung Leibniz seiner Theodicee die Sehnen selbst unterbunden hatte (vgl. S. 175), mit aller der Entschiedenheit, mit welcher die Aufklärung überhaupt dieser widersinnigen und das menschliche Gefühl empörenden Meinung entgegengetreten ist. Indessen setzt sich Mendelssohn nur in dieser letzteren Beziehung

1) W. W. II, 32 ff. 301 ff. 373 ff., vgl. was S. 154 f. über Leibniz, S. 250 f. über Wolff mitgetheilt ist.

mit Leibniz wirklich in Gegensatz. Daß die Glückseligkeit nicht blos die Belohnung der Tugend, sondern unmittelbar an sich selbst das Gefühl der geistigen und sittlichen Vollkommenheit sei, hat auch Leibniz mit aller Bestimmtheit ausgesprochen (vgl. S. 149. 151); und andererseits behauptet Mendelssohn selbst: ohne die Erwartung einer unendlichen Zukunft finde kein System der Sittenlehre statt, ohne diese Erwartung lasse die Vorsehung sich nicht retten; wenn dem Menschen die Hoffnung auf Unsterblichkeit geraubt würde, wäre er das elendeste Thier auf Erden, es bliebe ihm nichts übrig, als in Betäubung dahinzuleben oder zu verzweifeln; wenn unser Geist vergänglich sei, haben die weisesten Gesetzgeber uns oder sich selbst betrogen, das gesammte menschliche Geschlecht habe sich gleichsam verabredet, eine Unwahrheit zu hegen, und ein Staat freier, denkender Wesen sei nichts mehr, als eine Heerde vernunftlosen Viehes.[1]) Mit solchen Aeußerungen im Munde hatte er in der That kein Recht, sich über Leibniz' Theodicee und ihr populäres System zu erheben.

Mit dieser leibnizischen Theologie konnte nun Mendelssohn selbstverständlich kein Freund des Spinozismus sein, wie entschieden er auch Spinoza's wissenschaftliche Größe und Charakter anerkannte. Ein System, welches die Substantialität der Einzelwesen aufhob, welches der Gottheit Verstand und Willen absprach, welches jede Zweckbeziehung aus der Natur und dem göttlichen Wirken ausschloß — ein solches System konnte ihm nur ebenso verkehrt als verderblich erscheinen. Es hätte ihm daher nichts schmerzlicheres begegnen können, als jene Entdeckung, die Jacobi gemacht haben wollte und mit zudringlicher Geschäftigkeit verbreitete, daß Lessing in seinen letzten Lebensjahren Spinozist gewesen sei. Der Streit, in den er darüber mit Jacobi gerieth,

1) A. a. O. S. 429 f. und schon früher im Phädo. W. W. II, 140 f. 176.

hat mittelbar und unmittelbar zur Verkürzung seines Lebens beigetragen. Er hatte aber freilich auch in diesem Streit einen schweren Stand: nicht blos weil er es als alternder kränklicher Mann mit einem jüngeren und rüstigeren Gegner zu thun hatte, sondern vor allem, weil ihm dieser Gegner an Vertrautheit mit den Schriften und Einsicht in die Denkweise Spinoza's unverkennbar überlegen war. Mendelssohn kann sich nie von der Vorstellung losmachen, als ob Spinoza den Inbegriff aller Einzeldinge zur Gottheit, das Unendliche zu einer extensiven Größe mache; und andererseits hat er selbst in dem Determinismus, zu dem er sich mit Leibniz bekennt, ein Element in sich, das einen schärferen Denker allerdings (wie schon S. 176 f. gezeigt wurde) zum Spinozismus, oder doch in seine Nachbarschaft, führen konnte. Er weiß sich auch wirklich dieser Consequenz nicht ganz zu entziehen: gegen einen „geläuterten Pantheismus" hat er im Grunde nicht viel einzuwenden. Sieht man aber freilich näher zu, so führt sich dieser geläuterte Pantheismus auf die Behauptung zurück, daß alles, als Vorstellung Gottes, in Gott sei; damit soll aber weder der Realität der Körperwelt, noch dem abgesonderten Selbstbewußtsein des Menschen, noch seiner endlosen Fortdauer, noch dem leibnizischen Satze zu nahe getreten werden, daß die endlichen Dinge, an sich selbst zufällig, aus Rücksichten der Güte und Zweckmäßigkeit von Gott hervorgebracht seien. Es ist das leibnizische System mit jener Zuthat von Pantheismus, die uns bei Lessing begegnen wird; wie denn auch wirklich sein „Christenthum der Vernunft" für Mendelssohn's Schilderung des verfeinerten Pantheismus als Vorbild gedient hat. Von der herrschenden Ansicht der leibnizischen Schule unterscheidet sich dieser „Pantheismus" dadurch, daß jene annimmt, was dieser bestreitet: das Unendliche bedürfe des Endlichen zu seinem eigenen Dasein nicht, das Endliche seinerseits sei seiner Existenz nach außer der Gottheit. Dieß sind aber, wie Mendelssohn meint, unfruchtbare

Subtilitäten, Fragen einer überfeinen Spekulation, die man füglich dahingestellt sein lassen kann, da sie auf die Handlungen und die Glückseligkeit des Menschen nicht den mindesten Einfluß haben.[1])

Schon in den bisherigen Erörterungen mußte Mendelssohn's Unsterblichkeitsglauben erwähnt werden, und eben dieses ist auch der Punkt, in dem seine sittliche und religiöse Weltansicht, wie die der ganzen Aufklärungszeit, zum Abschluß kommt. Wir haben schon S. 345 vernommen, wie unentbehrlich ihm dieser Glaube ist, und wie wenig er sich ohne denselben eine Sittenlehre oder eine Theodicee zu denken weiß. Nur um so lebhafter empfindet er aber das Bedürfniß, ihn auch wissenschaftlich zu rechtfertigen. Der Lösung dieser Aufgabe hat er seinen „Phädon" (1767), die beliebteste und berühmteste von seinen Schriften, gewidmet. Er beweist hier die Unvergänglichkeit der Seele mit dem Schlusse: als ein einfaches Wesen könnte sie nicht durch Auflösung in ihre Bestandtheile, sondern nur durch Vernichtung untergehen; die Natur kenne aber überhaupt keine Vernichtung, sondern nur eine stetige Veränderung; sollte daher die Seele vernichtet werden, so müßte dieß durch ein übernatürliches Eingreifen der Gottheit, durch ein Wunder, geschehen, und ein Wunder für diesen Zweck lasse sich nicht annehmen. Wenn aber die Seele fortdaure, müssen auch ihre Grundeigenschaften, das Denken und Wollen, fortdauern. Neben diesem seinem metaphysischen Hauptbeweis legt er dem teleologischen den größten Werth bei, welcher von dem Satz ausgeht, daß die Menschen als vernünftige Wesen nach einem unaufhörlichen Fortgang in der Vollkommenheit streben, und daß die vernünftigen Wesen, als der letzte Endzweck der Schöpfung, an dieser ihrer Bestimmung unmöglich verhindert sein

1) Morgenstunden II, 340—372; weiter vgl. m. über Spinoza die Gespräche I, 193 ff. und die Briefe V, 691 ff.

können. Auch der erste von diesen Beweisen ist nicht durchaus originell; aber er ist immerhin eine selbständige und in ihrer Art scharfsinnige Ausführung und Benützung der Gedanken, welche die leibniz-wolffische Philosophie seinem Urheber an die Hand gegeben hat.

Dieß ist überhaupt Mendelssohn's Stellung in der Geschichte der Philosophie. Wir können ihn als Philosophen nicht blos einem Leibniz und Kant, sondern auch einem Wolff, nicht zur Seite stellen. Er ist der Vertreter eines Geschlechts von wissenschaftlichen Epigonen, welches die geistige Errungenschaft seiner Vorgänger zu benützen und durch Fleiß im kleinen zu vermehren, sie zum Gemeingut zu machen, sie in die ganze Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens einzuführen, nicht aber neue Bahnen zu eröffnen, Geschick und Beruf hatte. Er ist einer von seinen würdigsten, besten, talentvollsten Vertretern, aber nicht mehr. Als Kant mit seinen epochemachenden Untersuchungen auftrat, da fühlte er selbst, daß seine Rolle in der Philosophie ausgespielt sei, und er hat dieß mit der Bescheidenheit, die ihn vor vielen auszeichnete, öffentlich ausgesprochen. Wenn er daneben gegen Freunde die Hoffnung nicht ganz unterdrücken kann, es werde an Kant's Kritik nicht so sehr viel sein (V, 705 f.), so wird man diese menschliche Schwäche dem trefflichen Mann um so lieber zugutehalten, da er selbst offenherzig bekennt, daß er jenes Werk nicht verstehe.

Ein ungleich größerer und selbständigerer Geist war Mendelssohn's Freund Gotthold Ephraim Lessing.

5. Lessing.

Wenn man Lessing's Namen hört, wird man immer zunächst an die Verdienste erinnert werden, welche sich dieser seltene Mann um das Ganze unserer Literatur und unseres geistigen

Lebens erworben hat. Es ist nicht die erfolgreiche Bearbeitung eines einzelnen Faches, auf dem seine Größe beruht, sondern die Wirkung, die er nach allen Seiten hin geübt hat, die zündenden und erleuchtenden Funken, die dieser Feuergeist, mit was er sich auch beschäftigen mochte, unablässig aussprühte. Er ist uns in erster Reihe der unabhängige, auf sich selbst stehende Charakter, welcher die Sache der Geistesfreiheit rastlos und furchtlos verfochten hat; der geniale, unübertroffene Kritiker, welcher den falschen Geschmack und die sich aufblähende Mittelmäßigkeit schonungslos verfolgte, welcher der Poesie und der Schauspielkunst ihre Aufgabe mit musterhafter Schärfe bestimmte, welcher das Verhältniß der Kunst zur Wissenschaft, das Verhältniß der verschiedenen Künste und Kunstgattungen zu einander, das Verhältniß der Philosophie zur Theologie und der Theologie zur Religion durch Reinhaltung und Abgrenzung jedes Gebiets aufhellte; der klassische Schriftsteller, welcher unter den Begründern des deutschen Schauspiels und der deutschen Prosa eine der ersten Stellen einnimmt. Nur ein Blatt in dem Kranze seines Ruhmes, und nicht dasjenige, welches am meisten in die Augen fällt, gehört der Geschichte der Philosophie an. Lessing war kein systematischer Philosoph, und er wollte keiner sein. Seine Naturanlage und sein Lebensgang hatten gleichsehr dazu mitgewirkt, einen Kritiker ersten Rangs, aber keinen Systematiker aus ihm zu bilden. Wie wenig er zu dem letzteren Neigung und Beruf hatte, zeigt schon jenes Eine berühmte Wort, welches den ganzen Mann kennzeichnet: wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit verschlossen hielte und in der Linken einzig den immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, sich immer und ewig zu irren, so würde er doch, falls er zu wählen hätte, die Linke wählen; die reine Wahrheit sei ja doch nur für Gott allein.[1])

1) Lessing's Werke v. Lachmann u. Maltzahn X, 53. Ich citire im folgenden durchaus nach dieser Ausgabe.

Lessing war eine zu kritische Natur, um nicht seine eigenen Ergebnisse immer wieder in Frage zu stellen, ein zu rastloser Forscher, um bei irgend einem Satze, als einer unverrückbaren Unterlage für den Weiterbau, sich zu beruhigen; er dachte zu gering von der menschlichen Erkenntnißfähigkeit, um unsern Vorstellungen, soweit sie über die allgemeinsten sittlichen und religiösen Ueberzeugungen hinausgehen, mehr als bloße Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben; was ihm als unzweifelhaft wahr geboten wurde, war ihm schon deßhalb verdächtig[1]); es fehlte ihm aber auch, wie sich nicht verkennen läßt, und wie es sich bei einer so außerordentlichen geistigen Erregbarkeit vollkommen begreift, bei aller logischen Schärfe dasjenige Maß von Geduld und von Gewöhnung an ein methodisches, Schritt für Schritt vorgehendes, kein Mittelglied überspringendes Denken, dessen der systematische Philosoph als solcher bedarf. Wenn daher die Geschichte der Philosophie nur von denen erzählen dürfte, welche Stifter oder Anhänger eines bestimmten Systems waren, so müßte sie an Lessing mit Stillschweigen vorbeigehen. Hat sie dagegen von allen zu sprechen, welche in der einen oder der anderen Weise zur Ausbildung und Klärung der philosophischen Begriffe beigetragen haben, so wird sie ihn nicht allein berücksichtigen, sondern ihn auch (abgesehen von Kant) als den größten von den Philosophen der Aufklärungsperiode bezeichnen müssen.

Als Lessing den 22. Januar 1729 in Kamenz zur Welt kam, hatte die Blüthezeit der wolffischen Philosophie eben begonnen, und als er die Universität Leipzig bezog, stand Wolff auf der Höhe seines Ruhmes; selbst in Leipzig hatte sein Gegner Crusius den Einfluß seiner Schriften und seiner Schüler nicht

1) M. vgl. in dieser Beziehung das charakteristische Bruchstück (XI, b, 250): „Womit sich die geoffenbarte Religion am meisten weiß" — daß sie die unzweifelhafte Versicherung von der Unsterblichkeit gebe — „macht mir sie gerade am verdächtigsten."

zu verhindern vermocht. Auch Lessing wandte sich der leibniz-wolffischen Philosophie zu, nur daß er sie lieber aus ihrer ursprünglichen Quelle, als aus Wolff's steifen und schwerfälligen Lehrbüchern schöpfte.[1] Daß er sich aber auch schon damals mit anderen alten und neuen Philosophen bekannt machte, steht wohl außer Zweifel. In Berlin, wo er die nächsten zwölf Jahre (1748—1760) größtentheils zubrachte, kam er mit Mendelssohn in die engste Verbindung, und wie ernstlich zwischen beiden auch philosophische Gegenstände verhandelt wurden, sehen wir unter anderem aus der von ihnen gemeinschaftlich verfaßten Schrift: „Pope ein Metaphysiker", und aus Mendelssohn's „Sendschreiben an Herrn Magister Lessing." Während er sodann Gouvernements-Secretär in Breslau war (1760—1765), beschäftigte er sich gründlich und eifrig mit dem Studium Spinoza's; und als er nach seinem letzten längeren Aufenthalt in Berlin und nach der kurzen, aber für das deutsche Schauspiel und für die Kunsttheorie so ungemein fruchtbaren dramaturgischen Wirksamkeit in Hamburg, für den Rest seines Lebens (1770— 15. Febr. 1781) als Bibliothekar nach Wolfenbüttel gieng, kehrte er auf's neue zu Leibniz zurück, dessen „neue Versuche" (s. o. S. 136) jetzt erst bekannt geworden waren. Wenn daher auch die Philosophie in Lessing's vielseitiger Thätigkeit nicht den ersten Platz einnimmt, so war sie für ihn doch ein Gegenstand des ernstesten Interesse's, und wenn er auch kein ausgeführtes dogmatisches System hatte, so sehen wir ihn doch sein Leben lang von gewissen Ueberzeugungen geleitet, welche er theils unmittelbar aus philosophischen Systemen geschöpft, theils wenigstens im Anschluß an sie gewonnen hat.

---

1) M. vgl. in dieser Beziehung, wie er sich XI, b, 73 über Wolff's Eingeschränktheit und Geschmacklosigkeit und über das System äußert, in das er einige von Leibnizens Ideen, manchmal ein wenig verkehrt, verwebt habe, das aber ganz gewiß nicht Leibnizens System gewesen wäre.

Hiebei scheint er es nun zunächst nur auf jene Lebensphilosophie abgesehen zu haben, mit der sich so manche von den Aufklärern der Schulphilosophie gegenüberstellten, und auf die sie sich in der Regel um so mehr zugutethaten, je leichter sie es sich mit ihr gemacht hatten. In einer seiner Jugendschriften, den „Gedanken über die Herrnhuter", sagt Lessing, der Mensch sei zum Thun und nicht zum Vernünfteln erschaffen; er preist die Zeiten glücklich, als der tugendhafteste der gelehrteste war und alle Weisheit in kurzen Lebensregeln bestand; er feiert Sokrates, daß er die Sterblichen gelehrt habe, ihren Blick in sich selbst zu kehren, und nicht nach dem zu fragen, was über ihnen und darum nicht für sie sei; er hält sich andererseits über die spekulativen Philosophen auf, welche unerschöpflich in der Entdeckung neuer Wahrheiten den Kopf füllen und das Herz leer lassen, den Geist bis in die entferntesten Himmel führen, während das Gemüth durch seine Leidenschaften unter das Vieh herabsinke, und er zählt zu diesen, neben Plato, Aristoteles und Descartes, namentlich auch Newton und Leibniz und ihre Schüler; er träumt von einem Philosophen, der zwar weder in der Geschichte noch in den Sprachen erfahren wäre, weder von Algebra noch von Astronomie etwas verstände, dem es gleichgültig wäre, ob es Monaden giebt oder keine, und der auch um die Natur sich nicht weiter bekümmerte, als um aus ihr die Weisheit ihres Schöpfers zu beweisen; der aber um so ausschließlicher auf das hinarbeitete, was uns ein glückliches Leben verschaffen kann, auf die Tugend, der uns die Stimme der Natur in unserem Herzen empfinden, Gott nicht blos glauben, sondern lieben, dem Tod unerschrocken in's Auge sehen lehrte. Dieß ist dem ersten Ansehen nach ganz im Styl der oberflächlichsten Popularphilosophie. Indessen würde man nicht allein dem späteren Lessing, sondern auch schon dem zweiundzwanzigjährigen Verfasser jener Gedanken Unrecht thun, wenn man in seinem Ergusse den wohlbedachten Ausdruck einer

bleibenden Ueberzeugung sehen wollte. Das Gepräge der rednerischen Uebertreibung ist dieser jugendlichen Deklamation so sichtbar aufgedrückt, und der grelle Gegensatz zwischen dem spekulativen und dem praktischen Philosophen ist so sehr darauf berechnet, dem Hauptthema der kleinen Schrift, dem Gegensatz des dogmatischen und des praktischen Christenthums, zum Hintergrund zu dienen, daß man es mit den angeführten Aeußerungen schon deßhalb nicht allzu genau nehmen darf. In keinem Fall wird man aber darin mehr, als das Erzeugniß einer vorübergehenden Stimmung, zu suchen haben. Denn um die gleiche Zeit oder weniges später (1752/53) sehen wir Lessing selbst im „Christenthum der Vernunft" sich mit der Spekulation abgeben, die er so eben für werthlos erklärt hat, und die Gedanken, welche ihn hiebei leiten, können ihre Quelle, die leibnizische Philosophie, nicht verläugnen.

Das vollkommenste Wesen, — mit diesem aristotelischen Satze beginnt er hier — hat von Ewigkeit her nur sich selbst denken können. Vorstellen und Schaffen sind aber bei Gott Eins: was er sich vorstellt, schafft er auch. Dachte er nun alle seine Vollkommenheiten auf einmal und sich als Inbegriff derselben, so schuf er ein Wesen, welchem keine seiner eigenen Vollkommenheiten mangelte, welches von ihm selbst nicht zu unterscheiden war, ein identisches Bild seiner, den Sohn Gottes; und zwischen ihm und diesem Bilde ist die größte Harmonie, eine Harmonie, in der alles ist, was im Vater und was im Sohn ist, welche deßhalb auch Gott ist, der heilige Geist. Dachte Gott seine Vollkommenheiten zertheilt, so schuf er Wesen, von denen jedes etwas von seinen Vollkommenheiten hat, eine Welt. Da Gott immer das vollkommenste denkt, kann er von den unendlich vielen möglichen Welten nur die vollkommenste gedacht und geschaffen haben; und er wird sie auf die vollkommenste Art, d. h. so gedacht haben, daß sie eine durchaus stetige, durch keine Lücke unterbrochene

Stufenreihe der Vollkommenheit darstellt. Der unmittelbare Gegenstand dieser schöpferischen Thätigkeit sind nur einfache Wesen; alles zusammengesetzte ist nur eine Folge dieser Schöpfung, alles, was in der Welt vorgeht, ist aus der Harmonie der einfachen Wesen zu erklären. Da diese einfachen Wesen gleichsam eingeschränkte Götter sind, müssen auch ihre Vollkommenheiten den Vollkommenheiten Gottes ähnlich sein, wie Theile dem Ganzen; wie daher Gott neben dem Bewußtsein seiner Vollkommenheiten auch die Fähigkeit hat, ihnen gemäß zu handeln, so müssen sie gleichfalls beides besitzen, aber in den verschiedensten Graden: sie müssen sich ihrer Vollkommenheiten bald deutlich, bald auch nicht deutlich genug bewußt sein. Diejenigen Wesen nun, welche sich ihrer Vollkommenheiten bewußt sind und ihnen gemäß handeln können, nennt man moralische Wesen, d. i. solche, die einem Gesetz folgen können. Dieses Gesetz kann aber kein anderes sein, als das: „Handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäß."

Diese unvollendete kleine Abhandlung ist nun sehr merkwürdig. Weniger zwar wegen der vielbesprochenen und oft nachgeahmten Ableitung der Dreieinigkeit; denn diese ist ein unreifer und verfehlter Versuch, den auch sein Urheber in der Folge, wie wir sehen werden, gerade in der Hauptsache wieder aufgegeben hat. Aber sie zeigt uns, wie eng sich Lessing schon damals an Leibniz anschloß, und wie er das leibnizische System aufgefaßt hatte. Wir finden auf diesen wenigen Blättern fast alle Grundbestimmungen dieses Systems: die einfachen vorstellenden Wesen als Urbestandtheile aller Dinge; die unendlich vielen Gradunterschiede unter diesen Wesen, und die stetige Stufenreihe ihrer Vollkommenheit; die universelle Harmonie als Grund alles Geschehens; die Gottheit als Schöpferin der Monaden und als die höchste, mit der vollkommensten Vorstellungskraft ausgerüstete Monade; das Streben nach Vollkommenheit als praktisches Princip. Schon hier läßt sich aber nicht verkennen, daß Lessing nach zwei Seiten

über seinen Vorgänger hinausgeht. Leibniz hatte verlangt, daß alle nach Vollkommenheit streben; er hebt ausdrücklich hervor, daß ein jeder seiner individuellen Vollkommenheit gemäß handeln solle. Jener hatte alle Monaden unter der absoluten Harmonie zusammengefaßt, welche ihr Schöpfer in ihnen von Anfang angelegt haben sollte; er faßt sie zu einer substantielleren Einheit zusammen, wenn er sie als die zertheilt existirenden göttlichen Vollkommenheiten betrachtet und deßhalb ihr Verhältniß zur Gottheit dem Verhältniß der Theile zum Ganzen vergleicht. Er macht also einerseits von dem Princip der Individuation, welches in der Metaphysik freilich schon bei Leibniz an der Monade seinen denkbar stärksten Ausdruck gefunden hatte, wenigstens auf dem Gebiet der Moral eine noch bestimmtere Anwendung, als dieser; und andererseits kommt er dem Pantheismus, dessen sich zwar auch Leibniz nur mit Mühe erwehren kann, den er aber doch immer auf's entschiedenste abgelehnt hat, um einen Schritt näher: er legt Gott wohl ein selbstbewußtes, von dem der Welt verschiedenes Sein bei, aber der Welt keines, welches von dem der Gottheit substantiell getrennt wäre. Mendelssohn konnte insoferne unsere Abhandlung nicht ohne Grund als Beleg für jenen geläuterten Pantheismus anführen, den er seinem Freunde zuschreibt (vgl. S. 346 f.)

Die gleiche Ansicht der Dinge spricht sich auch in Lessing's späteren Schriften aus, nur klarer und gereifter. Seiner allgemeinen Richtung nach steht Lessing, wie dieß gar keines Beweises bedarf, durchaus auf der Seite der Aufklärung. Es hat nicht viele Menschen gegeben, die sich so wenig, wie er, bei den hergebrachten Vorstellungen zu beruhigen gewußt hätten, denen es in so hohem Grade ihrer innersten Natur nach Bedürfniß gewesen wäre, jede Voraussetzung immer wieder auf's neue zu untersuchen, jeden Gegenstand nach allen Seiten zu drehen und zu wenden, alle Fragen möglichst scharf zu stellen und aus deut-

lichen Begriffen zu beantworten, und die ebendeßhalb so fähig gewesen wären, über alles, was sie in Angriff nahmen, ein neues Licht zu verbreiten. Lessing ist ein Aufklärer im größten Styl, ein Mann, der seine ganze so außerordentlich reiche Geisteskraft in den Dienst der Aufklärung gestellt hat. Bezeichnend ist in dieser Beziehung, was er einmal (X, 181) vom Christenthum sagt: seine letzte Absicht sei nicht unsere Seligkeit, sie möge herkommen, woher sie wolle, sondern unsere Seligkeit vermittelst unserer Erleuchtung, ja unsere ganze Seligkeit bestehe am Ende in dieser Erleuchtung. Und von dieser Aufklärung des Verstandes ist für ihn die Reinigkeit des Herzens unzertrennlich; beide zusammen bilden ihm zufolge das Ziel, dem die Erziehung des Menschengeschlechts zustrebt.[1]) Aber wie er die andern Vertreter der deutschen Aufklärung überhaupt an Höhe und Tiefe der geistigen Begabung weit hinter sich läßt, so verhält sich auch seine Aufklärung zu der ihrigen nicht viel anders, als das philosophische Denken eines Leibniz zu dem eines Wolff. Was beide unterscheidet, ist vor allem jene „große Art zu denken", die wir an ihm kaum weniger rühmen müssen, als er selbst sie an Leibniz gerühmt hat[2]); jener auf's Ganze gerichtete Blick, der sich auch in der gelehrtesten Einzeluntersuchung und der scheinbar kleinlichsten Erörterung nie auf die Dauer an das Kleine und einzelne verliert. Es ist ferner der historische Sinn, an dem es sonst der Aufklärung so sehr fehlt: die Fähigkeit, sich auf fremde Standpunkte zu versetzen; das Bedürfniß, auch in dem widersinnigsten und für uns abstoßendsten, wenn es einmal eine Bedeutung für die Menschheit gehabt hat, einen Kern von Vernunftwahrheit zu erkennen; die Idee einer stufenweisen und gesetzmäßigen geschichtlichen Entwicklung. Es ist endlich, im Zu-

1) Erz. d. M. §. 80 f. u. a. St.
2) In dem bekannten Gespräch mit Jacobi, Jacobi's W.W. IV, a 63.

sammenhang damit, die Unbefangenheit des Urtheils über die eigenen Leistungen, die immer wache Kritik, mit der sich Lessing nicht blos dem Dogmatismus der alten Tradition und ihres Auktoritätsglaubens, sondern auch dem Dogmatismus einer Aufklärung entgegenstellt, welche ebenso nachsichtig gegen ihre eigenen Vorurtheile, als absprechend gegen die der Vorzeit zu sein pflegte. Ihm konnte es daher auch nicht in den Sinn kommen, den „gesunden Menschenverstand", d. h. diejenigen Ueberzeugungen, welche der Zeit ohne viele Beweisführung einleuchteten, in der Art, wie dieß die Popularphilosophie, und bis zu einem gewissen Grade auch Mendelssohn that, zum obersten Richter in wissenschaftlichen Dingen zu machen. Er sagt wohl bei Gelegenheit (XI, b, 67): die erste und älteste Meinung sei in spekulativen Dingen immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel; er bemerkt in demselben Sinne (IX, 170): was alle Religionen gemein haben, könne in der Vernunft nicht ohne Grund sein; aber er vergißt nicht an der letzteren Stelle beizufügen, daß auch eine mehr nur dunkel empfundene als klar erkannte Wahrheit darauf gebracht haben könne; und aus der ersten geht gleichfalls nur das hervor, daß die instinktiven Aussprüche der Vernunft seiner Ansicht nach die Vermuthung einer Wahrheit begründen, deren nähere Bestimmung und Feststellung aber gerade nach seinen Grundsätzen nur durch wissenschaftliche Untersuchung möglich ist. Diese Untersuchung durch die Berufung an den gesunden Menschenverstand abzuschneiden, ist ein Verfahren, welches Lessing sich niemals erlaubt hat.

Wollen wir etwas näher auf seine Ansichten eingehen, so fällt uns als ein Grundzug seines Wesens vor allem jener Individualismus in's Auge, welcher sich schon im „Christenthum der Vernunft" ausspricht. Wie er dort einem jeden die Aufgabe stellt, daß er seiner individuellen Vollkommenheit gemäß handle, so ist es überhaupt die freiste Entwicklung der geistigen

Individualität, welche er sich selbst zum Ziel setzt und anderen gestattet. Daher einestheils jener Unabhängigkeitssinn, der sich in die engen Verhältnisse des bürgerlichen Lebens oft nur zu wenig zu finden weiß, anderntheils jene großartige Duldsamkeit, von der seine Freunde nicht begriffen, wie er sie auch den Unaufgeklärten und selbst den ausgesprochenen Gegnern der Aufklärung zugute kommen lassen konnte; jene dem Aufklärungsjahrhundert sonst so unbekannte historische Gerechtigkeit, welche Lessing nicht blos in seinen „Rettungen" einzelner, seiner Ansicht nach verkannter Persönlichkeiten, sondern auch, wie wir finden werden, in seinem Urtheil über die positive Religion und ihre Geschichte bewährt hat. Die Vervollkommnung der Menschheit ist, wie er ausführt (Erz. d. M. §. 92 f.), nur durch die aller Einzelnen möglich. Auch die größeren Massen, in welche dieses Ganze zerfällt, die Staaten, sind nur ein Mittel für die Zwecke der Einzelnen: „sie vereinigen die Menschen, damit durch diese und in dieser Vereinigung jeder einzelne Mensch seinen Theil von Glückseligkeit desto besser und sicherer genießen könne"; die Glückseligkeit des Staates ist „das Totale der Einzelglückseligkeiten aller Glieder" und sonst nichts. Ja dieser Gesichtspunkt tritt bei Lessing so einseitig hervor, daß er zum Staatsleben überhaupt kein rechtes Herz zu fassen weiß. Der Staat erscheint ihm ebenso, wie die positive Religion, und zum Theil wegen seines Zusammenhangs mit der positiven Religion, mehr nur als ein nothwendiges Uebel. Die Staatsverfassungen sind doch nur ein Menschenwerk, sie alle sind mangelhaft, die beste muß erst erfunden werden. Aber wenn sie es auch wäre, immer trennen doch die Staaten die Menschen durch die Verschiedenheit der Völker, der Religionen und der Stände; sie bewirken, daß nicht mehr der bloße Mensch dem bloßen Menschen begegnet, sondern ein solcher Mensch einem solchen, daß die Menschen entgegengesetzte Interessen haben, daß sie um geistige Vorzüge

und um Vorrechte streiten, daß sie vornehmer oder geringer, reich oder arm sind. Die natürliche Gleichheit und die natürliche Zusammengehörigkeit aller Menschen wird durch sie beschränkt und gestört; sie führen Dinge herbei, „welche der menschlichen Glückseligkeit höchst nachtheilig sind, und wovon der Mensch in dem Stande der Natur schlechterdings nichts gewußt hätte." Daß das Staatsleben trotzdem mehr Gutes als Uebles mit sich bringe, will Lessing nicht läugnen; er giebt zu, daß die menschliche Vernunft in der bürgerlichen Gesellschaft allein angebaut werden könne. Aber seine Sehnsucht gilt dennoch dem unmöglichen Zustand, in dem eine Ordnung auch ohne Regierung wäre, weil jeder Einzelne sich selbst zu regieren wüßte; und wenn sich die Staaten nicht beseitigen lassen, so verlangt er wenigstens, daß es in jedem Staate Männer geben möchte, die über die Vorurtheile der Völkerschaft ebenso, wie über die ihrer angeborenen Religion und ihres Standes hinweg wären, und genau wüßten, wo der Patriotismus Tugend zu sein aufhört. Eine Gesellschaft solcher Männer zu vereinigtem Wirken zu bilden, ist die Aufgabe, welche er den Freimaurern stellt; von welcher er übrigens nicht verhehlt, wie wenig bei seinen Ordensbrüdern ein Bewußtsein derselben zu finden sei.[1]) Es ist dieß der gleiche Kosmopolitismus, der auch bei einem Göthe, einem Schiller, bei den Heroen unserer großen Literaturperiode fast ohne Ausnahme, längere Zeit selbst bei einem Fichte, das Gefühl für die Bedeutung des Staates und des zum Staate zusammengefaßten Volkslebens abgestumpft hat. Lessing war gewiß, wenn irgend wer, ein guter Deutscher: in seinem Kampfe gegen die Nachäffung des französischen Ungeschmacks tritt das nationale Interesse kaum weniger stark hervor, als das ästhetische; er will uns, wie vor und neben ihm Klopstock, von der geistigen Fremdherrschaft be-

1) Ernst und Falk. X, 257 ff.

freien, statt der halbfranzösischen eine deutsche Literatur gründen helfen, und nicht der geringste von den Brennstoffen, die das Feuer seines Geistes in diesem Kampfe genährt haben, ist die Schaam über die freiwillige Abhängigkeit der Deutschen von einem Volke, dem sie seiner Ueberzeugung nach nicht blos an sittlicher Würde, sondern auch an geistiger Befähigung überlegen sind. Und doch schreibt er (XII, 150. 152) an Gleim nicht etwa nur: das Lob eines eifrigen Patrioten sei das allerletzte, wonach er geizen würde; des Patrioten nämlich, der ihn vergessen lehrte, daß er ein Weltbürger sein sollte; sondern er fügt auch bei: „er habe überhaupt von der Liebe des Vaterlandes keinen Begriff; und sie scheine ihm auf's höchste eine heroische Schwachheit, die er recht gerne entbehre." Wir werden hierin allerdings zunächst die Wirkung eines Zustandes erkennen, der selbst bei den Besten in unserem Volke keine Staatsgesinnung aufkommen ließ, weil es eben diesem Volke nicht blos an einem deutschen Staate, sondern auch an der Idee eines solchen und an der Aussicht auf ihre Verwirklichung ganz und gar fehlte. Wir werden aber auch nicht übersehen, wie eng dieser Mangel bei Lessing mit seiner ganzen Denkweise zusammenhängt. Je schärfer und eigenartiger seine Individualität ausgeprägt, je selbständiger sie in sich zusammengefaßt ist, um so weniger will er von einer ursprünglichen Bedingtheit durch das Gemeinwesen etwas hören, und um so entschiedener kommt bei ihm auch in diesem Verhältniß zum Vorschein, was überhaupt im Charakter der Aufklärung liegt, daß der Mensch hier von allem gegebenen und ohne sein Zuthun vorhandenen auf sich selbst zurückgeht, und allem Aeußeren nur so viel Werth beilegt, als er selbst ihm für sein eigenes Leben Bedeutung giebt.

Wir haben nun schon früher gesehen, wie eng diese Denkweise bei Lessing mit den metaphysischen Bestimmungen zusam-

menhängt, die er von der leibnizischen Monadenlehre entlehnt hat. Auch in seinen späteren Schriften hält er diese Bestimmungen aufrecht. Wenn er die Seele als ein einfaches Wesen definirt, welches unendlicher Vorstellungen fähig ist, und die Materie als das, was Grenzen setzt (XI, b, 64 f.), so erklärt sich die eine wie die andere von diesen Definitionen nur aus den Voraussetzungen der Monadenlehre (s. o. S. 111 f. 119 ff.). Diese Andeutungen stehen aber allerdings bei ihm sehr vereinzelt; er rechnete alles rein metaphysische ohne Zweifel doch nur zu den Hypothesen, welche sich nie über eine höhere oder geringere Wahrscheinlichkeit erheben lassen. Oefter kommt er auf eine andere Frage zu sprechen, welche mit den praktischen Interessen in einer näheren Beziehung steht, auf die Frage über die Unsterblichkeit. Auch hier hält er sich an Leibniz, nur daß er seine Annahmen auf eigenthümliche Art etwas weiter verfolgt. Er verlangt nämlich nicht allein, daß jeder Seele für ihre Vervollkommnung ein unendlicher Spielraum eröffnet sei, und er glaubt, daß sich diese Wahrheit, selbst abgesehen von dem Werth einer künftigen Ausgleichung und Vergeltung, dem Verstande streng erweisen lasse; sondern er nimmt auch an, daß jede Seele mehr als nur einmal als Mensch erscheine, daß sie in jedem neuen Leben eine neue und höhere Stufe der Vollkommenheit erreiche, und daß sich dieß wiederhole, so lange sie auf diesem Wege neue Kenntnisse und Fertigkeiten zu erlangen im Stande sei. Ja er ist geneigt, die gleiche Vorstellung auch über das menschliche Dasein hinaus auszudehnen, und unsere Seelen verschiedene Leiber durchwandern zu lassen, welche ihnen theils geringere, theils aber auch bessere Hülfsmittel darbieten, als der gegenwärtige; er meint nämlich, um ihre Vorstellungen in einer bestimmten Ordnung zu erlangen, werden sie erst nur je einen von unsern fünf Sinnen gehabt haben, dann zwei u. s. w., bis sie am Ende neben unsern jetzigen auch noch alle uns unbekannten, aber an sich

möglichen Sinne erhalten.[1]) Alles dieß schließt sich unmittelbar an die leibnizische Evolutionstheorie (oben S. 130 f.) an, und daß sich Lessing für seine Hypothese den Namen der Metempsychose gefallen läßt, den Leibniz abgelehnt hatte, macht in der Sache selbst keinen Unterschied.

Wie aber Lessing in seinen Ansichten über die Bedeutung und Bestimmung des Individuums sich an Leibniz hält, so folgt er ihm auch (wie gleichfalls schon das Christenthum d. V. andeutet) in der Ueberzeugung, daß alle Einzelwesen durch einen unzerreißbaren Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen zu einem vollkommen harmonischen Ganzen verknüpft seien. „Nichts in der Welt", sagt er (XI, b, 162), „ist insuliret, nichts ohne Folgen, nichts ohne ewige Folgen"; und er bezeichnet diesen Satz als eine große und fruchtbare Wahrheit des leibnizischen Systems; wie denn auch wirklich Leibniz' Begriff des Universums eben hierauf, auf dieser Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde beruht. Ebenso ist er mit Leibniz und Wolff darüber einig, daß auch der menschliche Wille keine Ausnahme von diesem Gesetz mache. „Was verlieren wir," fragt er X, 8, „wenn man uns die Freiheit abspricht? Etwas — wenn es etwas ist — was wir nicht brauchen; was wir weder zu unserer Thätigkeit hier noch zu unserer Glückseligkeit dort brauchen. Etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müßte, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann. Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirket, wie viel willkommener sind sie mir, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so bald anders handeln zu können. Ich danke dem Schöpfer, daß ich muß; das Beste muß." Ebenso versichert er auch Jacobi, er begehre keinen freien Willen; er bleibe ein ehrlicher Lutheraner und be-

1) Erz. d. M. §. 28. 61 f. 85. 93 ff. W. W. XI, b, 26. 64 f.

halte „den mehr viehischen als menschlichen Irrthum und Gotteslästerung, daß kein freier Will sei“[1]); was Leibniz freilich so unumwunden auszusprechen Bedenken trägt, was er aber der Sache nach nicht minder bestimmt gesagt hat. Nur um so sicherer muß aber alles so gut sein, als es überhaupt sein kann. Das vollkommenste Wesen kann nur die vollkommenste Welt gedacht und geschaffen haben — dieß haben wir ihn ja schon früher (S. 353) mit Leibniz erklären hören, und von dieser Ueberzeugung ist seine ganze Weltansicht, wie sie sich besonders in seiner Auffassung der Menschengeschichte ausspricht, getragen. Er weist wohl bei Gelegenheit darauf hin, daß man „unsere elende Art nach Absichten zu handeln“, der Gottheit nicht ohne weiteres beilegen dürfe[2]); aber daß die Gottheit die höchsten Zwecke in der Welt so vollkommen, als möglich, verwirkliche, hat er nie bezweifelt. Der Weltschöpfer ist ihm das höchste künstlerische Genie; was geschieht, hat seinen guten Grund in dem ewigen unendlichen Zusammenhang der Dinge; in diesem ist Weisheit und Güte, was uns für sich allein blindes Geschick und Grausamkeit scheint; in dem allgemeinen Plane der Dinge löst sich alles zum Besten auf.[3]) Auf welche Art dieß geschehe, wie der Zusammenhang aller Dinge hergestellt werde, untersucht er nicht; das leibnizische System der prästabilirten Harmonie wird von ihm wohl historisch erläutert (XI, a, 135), aber er selbst hat sich nirgends zu ihm bekannt. Dagegen erklärt er sich bei der Frage, welche Leibniz nicht zu entscheiden gewagt hatte (vgl. S. 164), ob die Vollkommenheit der Welt eine fortschreitende oder eine sich gleichbleibende sei, für die letztere Annahme (IX, 159 ff.). Die Gesammtsumme der Vollkommenheit ist doch größer, wenn die Welt von Anfang an so vollkommen war, wie eine Welt überhaupt sein

1) Jacobi's Werke IV, a, 61. 70 f.
2) Bei Jacobi a. a. O. S. 62.
3) Hamb. Dramaturgie. St. 31. 79.

kann, als wenn sie diesem Ziele nur zustrebt, ohne es je zu erreichen; jenes ist daher „das wählbarere für die ewige Weisheit." Diese Vollkommenheit auch im besondern in einer vollständigen Theodicee nachzuweisen, hat Lessing nicht versucht; aber von welchem Standpunkt er für jenen Nachweis ausgegangen sein würde, läßt sich aus derselben Abhandlung abnehmen, auf die wir uns so eben bezogen haben, der Abhandlung über „Leibniz von den ewigen Strafen." Die Ewigkeit der Höllenstrafen wird hier darauf zurückgeführt, daß die moralischen Folgen der Sünde, wie die Folgen alles Geschehens, nach dem natürlichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen sich in alle Ewigkeit forterstrecken; es wird aber zugleich zugegeben, daß Himmel und Hölle nicht zwei gänzlich getrennte Zustände seien; da vielmehr der beste Mensch noch viel Böses habe und der schlimmste nicht ohne alles Gute sei, so müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen, und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder müsse seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel noch in der Hölle finden. Der Gegensatz von Himmel und Hölle wird also aus einem realen in einen idealen verwandelt: Himmel und Hölle bezeichnen nicht zwei vollständige, räumlich und zeitlich getrennte Zustände, sondern nur zwei Seiten, welche sich in dem moralischen Zustand jedes Menschen unterscheiden lassen; das Gute, was jeder an sich hat, ist sein Himmel, das Böse, was er an sich hat, ist seine Hölle. Mit dieser Einsicht würde Lessing auch die Aufgabe der Theodicee gerade bei der Frage, welche Leibniz die größte Schwierigkeit machen mußte, bei der Frage nach dem moralischen Uebel, befriedigender gelöst haben, als es jenem selbst möglich war. Wenn der Unterschied der Seligen und der Verdammten aus einem absoluten zu einem relativen gemacht wird, wenn Himmel und Hölle, wie dieß Lessing ausdrücklich verlangt, durch unendlich viele Zwischenstufen verbunden sind, so führt die Frage, wie

sich das Böse mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes vertrage, auf die zurück: wie sich die Ungleichheit der moralischen Vollkommenheit damit vertrage; und auf diese Frage kann einem solchen, der sich in Leibniz' Weltanschauung eingelebt hat, die Antwort nicht schwer fallen. (Vgl. S. 172 ff.) Es ist dieß allerdings ein Hinausgehen über Leibniz, und Lessing ist nicht in seinem Rechte, weder wenn er den neutestamentlichen Schriften, noch wenn er Leibniz seine Deutung der ewigen Strafen als ihre eigentliche Meinung beilegt; aber es ist ein Hinausgehen, welches sich gegen den Buchstaben der leibnizischen Schriften auf den Geist des Systems berufen kann, welches durch seine eigenen Grundsätze gefordert ist.

Weiter entfernt sich Lessing von Leibniz durch jene pantheistischen Ideen, deren Spuren uns schon in seiner früher (S. 353 f.) besprochenen Jugendschrift begegnet sind. Wir besitzen von ihm eine kleine Abhandlung „über die Wirklichkeit der Dinge außer Gott", worin er auseinandersetzt, daß er sich davon keinen Begriff machen könne. Denn der Begriff, welchen Gott von einem Ding habe, müsse alle Bestimmungen dieses Dinges, und somit auch alle die Bestimmungen enthalten, in denen die Wirklichkeit desselben bestehe; wenn aber dieses, so sei nichts in dem Ding, was nicht in dem göttlichen Begriff desselben enthalten wäre, es habe mithin keine Wirklichkeit, welche von diesem Begriff verschieden wäre. Der Unterschied der Dinge von Gott werde aber damit nicht aufgehoben, ihr zufälliges Sein sei immer von einer anderen Art, als die nothwendige Wirklichkeit Gottes. In dem gleichen Sinn äußert sich auch die „Erziehung des Menschengeschlechts" (§ 73. 75. X, 321 f.) Denn zunächst zwar sagt hier Lessing, indem er seine frühere Deutung der Dreieinigkeit wieder aufnimmt: Gott müsse die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben, d. i. eine Vorstellung, in der sich alles befinde, was in ihm selbst sei, die mithin auch an seiner

nothwendigen Wirklichkeit theilnehme, und dieses Bild Gottes sei das, was populär als der Sohn Gottes bezeichnet werde. Im weiteren wird aber dieser Sohn Gottes als der „selbständige Umfang aller seiner Vollkommenheiten" definirt, gegen den und in dem jede Unvollkommenheit des Einzelnen verschwinde; und diese Definition paßt weit eher auf die Welt, als auf die zweite Person der Trinität; denn nur die Welt ist das vollkommene Ganze, in dem die Unvollkommenheit des Einzelnen verschwindet. Hier haben wir daher nicht mehr, wie im „Christenthum der Vernunft," eine doppelte Darstellung der göttlichen Vollkommenheit, eine einheitliche im Sohn und eine zertheilte in der Welt, sondern die Welt selbst ist jenes Bild Gottes, welches entsteht, indem sich Gott seine Vollkommenheiten vorstellt, und weil sie nur durch dieses Vorstellen existirt, haben die Dinge keine Wirklichkeit außer Gott. Es ist dieß, wie bemerkt (S. 355), immer noch etwas anderes, als die Lehre Spinoza's, daß Gott die Substanz der Welt sei, aber es ist auch etwas anderes, als die leibnizische Behauptung, daß Gott die Monaden als für sich seiende, von ihm selbst substantiell verschiedene Wesen geschaffen habe.

Blieb aber Lessing hiebei stehen, oder gieng seine Uebereinstimmung mit Spinoza noch weiter, als seine eigenen Schriften uns verrathen? Jacobi hat bekanntlich unmittelbar nach Lessing's Tode die Behauptung aufgestellt, der Verstorbene sei in seinen letzten Tagen ein entschiedener Spinozist gewesen.[1]) Den Beweis dafür sollten einige Gespräche liefern, welche er im Juli 1780 mit Lessing geführt hatte. Aber wenn wir auch die Treue seines Berichts (a. a. O. 51 ff.) nicht in Anspruch nehmen, und die unabsichtlichen Veränderungen, welche sich bei der Wiedergabe fremder Aeußerungen so leicht einschleichen, außer Rechnung lassen

1) Vgl. S. 345. f. Das nähere geben die Briefe über die Lehre des Spinoza in Jacobi's Werken IV, a.

wollen, beweist er doch lange nicht, was er beweisen soll. Denn für's erste darf man bei Lessing — wie schon Mendelssohn richtig erinnert hat — selbst wenn es sich um gedruckte, noch viel mehr aber, wenn es sich um leicht hingeworfene mündliche Aeußerungen handelt, nie blos fragen, was er gesagt hat, sondern auch, in welchem Sinn er es gesagt hat; und gerade die auffallendsten von den Aeußerungen, auf die Jacobi sich beruft, verlieren dadurch ihre Beweiskraft. Lessing sagt: wenn er sich nach jemand nennen sollte, wüßte er keinen andern, als Spinoza. Aber hat er sich denn nach irgend einem Vorgänger nennen wollen? Er schraubt den übereifrigen Gegner Spinoza's mit der Aufforderung, sein Freund zu werden, es gebe ja doch keine andere Philosophie, als die seinige. Aber er will dieselbe Philosophie auch bei Leibniz, selbst bei Heusterhuis finden, und er giebt schon dadurch hinreichend zu verstehen, daß das, was er hier Spinozismus nennt, etwas allgemeineres ist, als das System der spinozischen Ethik, daß er jede Ansicht darunter begreift, welche den einheitlichen Zusammenhang der Welt und die Gegenwart Gottes in der Welt festhält. Er erwiedert auf Jacobi's Bekenntniß, „Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt": „O desto besser! Da muß ich etwas ganz neues zu hören bekommen." Aber es gehörte ohne Zweifel die Eigenliebe eines Jacobi dazu, um aus dieser Antwort die Ironie über das Pathos nicht herauszuhören, mit dem er seinen Katechismusspruch vorgetragen hatte. Aus diesen und ähnlichen Aeußerungen kann man nicht mehr schließen, als daß Lessing in dem Manne, „von dem die Leute immer redeten, wie von einem todten Hunde", einen Philosophen von seltener Größe bewunderte, in seinem System eine bleibende Wahrheit ausgesprochen fand; in welchem Grad aber er selbst mit diesem System übereinstimmte, läßt sich aus ihnen nicht abnehmen.

Lessing geht aber allerdings weiter. Er bekennt sich zu dem

ἓν καὶ πᾶν (der Einheit alles Seins). Er erklärt, die orthodoxen Begriffe von der Gottheit seien nicht mehr für ihn, er könne sie nicht genießen. Er bezweifelt die „persönliche extramundane Gottheit.“ Er konnte sich, wie Jacobi sagt, mit der Idee eines persönlichen schlechterdings unendlichen Wesens, das im unveränderlichen Genusse seiner allerhöchsten Vollkommenheit sei, nicht vertragen: „er verknüpfte mit derselben eine solche Vorstellung von unendlicher Langerweile, daß ihm angst und weh dabei wurde.“ Er bezeichnet es als ein menschliches Vorurtheil, daß wir den Gedanken als das erste und vornehmste betrachten und aus ihm alles herleiten wollen: Ausdehnung, Bewegung, Gedanke seien offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit erschöpft sei. Aber doch enthalten alle diese Aussagen in der Hauptsache nichts, was nicht auch durch Lessing's Schriften bestätigt würde. Sie alle führen sich schließlich darauf zurück, daß wir uns Gott nicht als außerweltliches Wesen, und daß wir ihn uns nicht als eine der menschlichen ähnliche Persönlichkeit vorstellen sollen. Von diesen zwei Bestimmungen steht aber die erste für Lessing auch nach dem obenbemerkten außer Zweifel: wir haben ja gesehen, daß er der Welt ein eigenes, von dem göttlichen getrenntes Sein abspricht. Auch für die zweite kann man sich aber nicht blos auf Jacobi berufen. Lessing selbst sagt in der Erziehung d. M. (§ 73): Gott könne unmöglich in dem Verstande Eins sein, in welchem endliche Dinge Eins sind, seine Einheit müsse eine transcendentale (die uns bekannten Analogieen übersteigende) sein, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließe; wie sie dieß allerdings sein muß, wenn die ganze Welt in dem göttlichen Vorstellen enthalten ist und an ihm seine Wirklichkeit hat. Aber als ein vorstellendes Wesen, nicht als eine unpersönliche Kraft, wird die Gottheit hier doch dargestellt; und ebenso sagt Lessing über sie zu Jacobi (a. a. O. S. 61), was von einem unpersönlichen Wesen nun und

nimmermehr gesagt werden konnte: sie müsse unendlich vortrefflicher sein, als jede ihrer Wirkungen, und so könne es auch eine Art des Genusses für sie geben, der nicht allein alle Begriffe übersteige, sondern völlig außer dem Begriff liege. Daß er dieses außer dem Begriff liegende zu begreifen, das Zusammensein der verschiedenen Bestimmungen, welche sich ihm über die Gottheit ergeben hatten, zu erklären vermöge, konnte Lessing natürlich nicht glauben; und so geschah es auch gewiß mit allem Vorbehalt, wenn er nach Jacobi die Gottheit, um sich von ihrer Persönlichkeit eine Vorstellung zu machen, als die Seele des All dachte, die, wie er annahm, sich von Zeit zu Zeit in sich zurückziehe und wieder ausdehne. Für seine eigentliche Meinung wird nur dieß gelten können, daß Gott nicht außer der Welt sei, sondern die Welt an seinem Denken ihre Wirklichkeit habe; daß er selbstbewußte Intelligenz, geistige Persönlichkeit sei; daß aber diese Persönlichkeit über jede Analogie des menschlichen Selbstbewußtseins und über alle von ihm abstrahirten Begriffe schlechthin hinausliege. So unverkennbar sich aber Lessing durch diese Vorstellungsweise Spinoza annähert, so ist doch immer noch zwischen seiner Gottesidee und der Spinoza's ein großer und tiefgreifender Unterschied. Erwägt man vollends, wie sehr jener Individualismus, den wir als einen Grundzug in Lessing's Denkweise kennen gelernt haben, dem innersten Geiste des Spinozismus widerstrebt, wie wenig ein Spinoza die unendliche Fortdauer und Vervollkommnungsfähigkeit des Einzelnen hätte zugeben können, wie entschieden er bei jeder Gelegenheit jener Teleologie widerspricht, von der Lessing's Welt- und Geschichtsanschauung beherrscht wird, und wie er durch sein ganzes System genöthigt ist, ihr zu widersprechen, so wird man sich leicht überzeugen, um wieviel Lessing denn doch Leibniz näher steht, als Spinoza. Daß dieß aber in der letzten Zeit seines Lebens anders geworden sei, ist zwar an und für sich schon bei einem Manne, wie Lessing, ganz un-

glaublich; es widerstreitet aber auch dem Augenschein: es findet ja zwischen den Aeußerungen gegen Jacobi und Lessing's Schriften, sobald man die ersteren richtig auffaßt, gar kein sachlicher Gegensatz statt, und es ließe sich ein solcher auch nicht begreifen, da die Gespräche mit Jacobi genau in die gleiche Zeit fallen, wie die Herausgabe der Erziehung des Menschengeschlechts.

Man möchte nun vielleicht erwarten, daß Lessing seine philosophischen Ansichten vor allem auf dem Gebiete verwerthet haben werde, welches in seiner vielseitigen Thätigkeit vielleicht die hervorragendste Stelle einnimmt, dem der Kunsttheorie und der ästhetischen Kritik. Aber für eine unmittelbare Anwendung seiner Philosophie auf seine Aesthetik ist sowohl die eine als die andere zu unsystematisch. Jener fehlt es namentlich an den psychologischen Untersuchungen, welche der Aesthetik zur Grundlage dienen könnten; diese nimmt bei Lessing nicht die Gestalt einer allgemeinen Theorie an, sondern einzelne, die Aufgabe und die Behandlung einer bestimmten Kunstgattung betreffende Fragen geben ihm Veranlassung, jene Sätze auszusprechen, welche ihn zu einem Gesetzgeber auf dem Gebiete der Kunst gemacht haben. Seine metaphysischen und seine ästhetischen Ansichten liegen allerdings, wie sich dieß von selbst versteht, nicht zusammenhangslos neben einander; aber ihr Zusammenhang liegt weniger in den einzelnen Bestimmungen, welche er von der Philosophie entlehnt und auf die Kunst übertragen hat, als in der ganzen Art, wie er seinen Gegenstand behandelt. Das wichtigste, was er als Aesthetiker von der Philosophie gelernt hat, besteht in denselben Stücken, welche Euripides, wie Lessing glaubt (Dramat. 49 St.), von Sokrates lernte, und welche wir überhaupt von den Philosophen lernen sollen: „auf unsere Empfindung aufmerksam sein; in allem die ebensten und kürzesten Wege der Natur ausforschen und lieben; jedes Ding nach seiner Absicht beurtheilen.“ Es ist mit Einem Wort jenes Aufklärungsstreben, in dem er sich zu-

nächst an Leibniz anschließt, welches ihn auch in seiner Kunstkritik geleitet hat. Er will die Kunst über sich selbst aufklären, ihr zu deutlichen Begriffen über ihre Ziele und ihr Verfahren verhelfen. Die Deutlichkeit unserer Begriffe beruht aber auf der Unterscheidung der Dinge und ihrer Bestandtheile und hält mit der Schärfe dieser Unterscheidung gleichen Schritt. Lessing geht daher vor allem darauf aus, der Vermischung des verschiedenartigen in der Kunst ein Ende zu machen, jeder Kunstgattung ihre Aufgabe genau zu bestimmen, ihr Gebiet gegen alle benachbarten Gebiete scharf abzugrenzen. Er zeigt in der Schrift: „Pope ein Metaphysiker", daß ein Dichter als Dichter kein System machen könne und keines machen wolle: er stellt die Grenze zwischen Poesie und Philosophie fest. Er führt im Laokoon aus, daß der Gegenstand der Malerei Körper seien, der Gegenstand der Poesie Handlungen, daß es jene mit solchem zu thun habe, was im Raume neben einander ist, diese mit solchem, was in der Zeit aufeinanderfolgt, daß jene die Handlungen nur andeutungsweise durch Körper nachahmen könne, diese die Körper nur andeutungsweise durch Handlungen, und er leitet hieraus die Regeln über die Behandlung der beiden Künste ab, welche fast durchaus heute noch gelten: er bestimmt die Grenze zwischen der bildenden Kunst und der Dichtkunst. Er weist in der Dramaturgie (88—95 St.) an der Hand des Aristoteles gegen Diderot nach, daß es die Tragödie so gut, wie die Komödie, auch wenn sie ihre Helden aus der Geschichte entlehnt, doch nicht mit diesen einzelnen Personen, sondern mit allgemeinen Charakteren, und nicht mit den wirklichen Begriffen jener Personen, sondern mit dem zu thun habe, was Männern von ihrem Charakter überhaupt begegnen könne und müsse: er bestimmt die Grenze zwischen Poesie und Geschichte. Er dringt in seinen epochemachenden Erörterungen über die Tragödie darauf, daß das Drama nicht, wie die Fabel oder die moralische Erzählung überhaupt, einen all-

gemeinen moralischen Satz zur Anschauung bringen, sondern unsere Leidenschaften erregen und reinigen wolle; und daß es die Tragödie hiebei nicht, wie die Komödie oder das Epos, auf Leidenschaften jeder Art, sondern nur auf Mitleid und Furcht abgesehen habe (ebd. 12. 35. 47 St.): er bestimmt die Grenze zwischen der Tragödie und den übrigen Dichtungsarten. Und als einen wahrhaft philosophischen Kopf bewährt er sich hiebei durch die Gründlichkeit, mit der er überall von der äußeren Form auf das Wesen der Sache, auf die eigenthümliche Abzweckung jeder Kunstgattung, auf die ihr zu Gebote stehenden Darstellungsmittel und die durch beides bedingte Behandlung ihrer Gegenstände zurückgeht. In derselben tiefdringenden Weise behandelt er die Frage über die drei aristotelischen Einheiten (Dramat. 44—46 St.). Als das wesentliche, aus der Natur des Drama's folgende, hält er nur die Einheit der Handlung fest, die des Orts und der Zeit dagegen erklärt er für etwas durch die eigenthümlichen Verhältnisse des griechischen Drama's bedingtes, und zur Einheit der Zeit verlangt er (gegen Voltaire), daß die dargestellten Begebenheiten nicht blos nach physischer, sondern auch nach moralischer Möglichkeit an Einem Tage geschehen konnten. Lessing geht bei diesen Untersuchungen allerdings nicht von einem bestimmten System aus; aber daß seine philosophischen Studien wesentlich dazu beitrugen, seinen Blick für dieselben zu schärfen, läßt sich nicht bezweifeln. Noch deutlicher tritt der Einfluß seiner philosophischen Denkart an einigen anderen Punkten hervor. Wenn er geradezu sagt: alle Gattungen der Poesie sollen uns bessern, und was jede am vollkommensten bessern könne, das sei ihre eigentliche Bestimmung, und wenn er in dieser Voraussetzung auch die Reinigung des Mitleids und der Furcht, in welcher nach Aristoteles die eigenthümliche Wirkung der Tragödie besteht, irriger Weise von „der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten“ erklärt (Dramat. St. 77. 78), so

entspricht dieß ganz dem einseitig moralischen Standpunkt der Aufklärungsperiode. Wenn er das bürgerliche Trauerspiel mit der Bemerkung (ebd. 14 St.) in Schutz nimmt: die Namen von Fürsten und Helden tragen zur Rührung nichts bei, wir haben Mitleiden mit ihnen als mit Menschen, nicht als mit Königen, so werden wir darin die Denkweise einer Zeit erkennen, welche den Menschen nicht nach seiner äußeren Stellung, sondern nur nach seinem inneren Werthe beurtheilt wissen will; ebenso aber auch in dem weiteren Beisatz: ein Staat sei ein viel zu abstrakter Gegenstand für unsere Empfindungen, jenen individualistischen Kosmopolitismus, den wir bei Lessing, wie bei der Mehrzahl seiner deutschen Zeitgenossen, getroffen haben. Besonders fruchtbar zeigt sich aber die leibnizische Philosophie für Lessing's Ansicht von der Kunst in einer Betrachtung, auf die er öfters zurückkommt. Der Dichter, sagt er (Dramat. 34. 70. 79), dürfe uns Gestalten vorführen, die einer anderen als unserer Welt angehören, er dürfe aber auch andererseits nicht alles, was wirklich geschehen ist, nachahmen. Denn in der Wirklichkeit habe freilich alles seinen guten Grund in dem ewigen, unendlichen Zusammenhang aller Dinge. Allein diesen Zusammenhang können wir nicht übersehen; was in ihm Weisheit und Güte sei, das könne uns in den wenigen Gliedern, die der Dichter herausnehme, als blindes Geschick und Grausamkeit erscheinen. Es sei daher die Aufgabe der Kunst, aus diesen wenigen Gliedern ein Ganzes zu machen, das sich völlig runde, und für keine Schwierigkeit die Lösung außerhalb seines Planes zu suchen nöthige; das Ganze dieses sterblichen Schöpfers solle ein Schattenriß von dem Ganzen des ewigen Schöpfers sein, solle uns an den Gedanken gewöhnen: wie sich in ihm alles zum Besten auflöse, werde es auch in jenem geschehen. Es ist dieß der Sache nach das gleiche, wie wenn unsere heutige Aesthetik verlangt, daß die Kunst uns im Endlichen das Unendliche, in der Er-

scheinung die Idee zur Anschauung bringe. Aber diese ideale Ansicht von der Aufgabe der Kunst knüpft sich hier durchaus an die leibnizische Lehre von der allgemeinen Harmonie und der Vollkommenheit des göttlichen Weltplans: der Dichter soll uns, wie Lessing will, im Theile die harmonische Vollkommenheit des Ganzen erkennbar machen.

Noch unmittelbarer und durchgreifender sehen wir Lessing's Ansicht über die Religion von seinen philosophischen Ueberzeugungen beherrscht.[1]) Er hatte sich selbst ursprünglich dem Studium der Theologie gewidmet, und wenn er es auch als Fachstudium schon frühe aufgab, hatten ihn doch die theologischen Fragen fortwährend beschäftigt. Er las die Schriften der Freidenker und der Apologeten, er studirte in Breslau neben Spinoza auch die Kirchenväter, und er nahm diese Studien später in Wolfenbüttel wieder auf. Die Angriffe, denen er sich wegen der Herausgabe der Wolfenbüttler Fragmente (s. o. S. 300) ausgesetzt sah, riefen dann nicht blos jene glänzenden Vertheidigungs- und Streitschriften hervor, in denen er seine Gegner zurückschlug, einzelne derselben, wie den berufenen Hauptpastor Götze, förmlich zermalmte, sondern sie wurden für ihn auch der Anlaß, seine Ansicht von der Religion und dem Christenthum genauer auseinanderzusetzen und zu begründen. Lessing's schriftstellerische Thätigkeit war in den letzten sechs Jahren seines Lebens diesen Verhandlungen fast ausschließlich gewidmet: aus ihnen ist das vollendetste und eigenartigste Erzeugniß seiner Muse, der Nathan, so wie er jetzt vorliegt, hervorgegangen; in den Ueberzeugungen, welche sich ihm zwar in der Hauptsache

---

1) M. vgl. zum folgenden meine Abhandlung: Lessing als Theolog, in Sybel's Histor. Zeitschr. XXIII, 343 ff. Ich nehme den wesentlichen Inhalt und zum Theil auch die Worte dieser Abhandlung in die gegenwärtige Darstellung auf, indem ich mich im übrigen auf die dort gegebenen näheren Nachweisungen beziehe.

schon längst gebildet hatten, welche er aber doch jetzt erst in voller Reife darlegte, findet seine ganze Weltanschauung nach mehr als Einer Seite hin ihren Abschluß.

Den Mittelpunkt aller dieser Erörterungen bildet bei Lessing die Unterscheidung zwischen der Religion als solcher und der Form, in welcher der religiöse Gehalt in einer bestimmten Zeit niedergelegt und fortgepflanzt wurde. Ihrem wahren Wesen nach fällt die Religion ihm zufolge mit der Sittlichkeit zusammen. In diesem Sinn hatte er schon in den „Gedanken über die Herrnhuter" dem beschauenden Christenthum das ausübende als dasjenige entgegengestellt, worauf es allein ankomme, und aus diesem Gesichtspunkt hatte er Zinzendorf und seine Gemeinde in Schutz genommen. Auf demselben Standpunkt finden wir ihn aber auch noch in den Schriften aus seinen letzten Jahren. Im „Testament Johannis" führt er aus, daß es mit dem Christenthum viel besser ausgesehen habe, so lange man für die Hauptsache darin noch das Gebot der Liebe hielt, als jetzt, wo man die Dogmatik dafür halte. Anderswo (XI, b, 242) unterscheidet er zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion. Jene ist die Religion, die Christus selbst als Mensch übte, die Religion der Frömmigkeit und der Menschenliebe; diese die Religion, welche Christus als übermenschliches Wesen verehrt. Jene ist vollkommen klar und für alle Menschen; diese ist so ungewiß und zweideutig, daß keine zwei Menschen darüber einig sind. In ihrem höchsten Glanze tritt aber diese Gesinnung aus dem Nathan, diesem poetischen Glaubensbekenntniß Lessing's, hervor. Wie hier der Dichter Bekenner verschiedener Religionen, die sich anfangs mit dem ihnen anerzogenen Vorurtheil gegenüberstanden, sich am Ende als Mitglieder Einer Familie erkennen läßt, so liegt der leitende Gedanke des ganzen Stücks in dem Satze, daß die durch ihr Bekenntniß getrennten in dem Gefühl ihrer Verwandtschaft als Menschen sich zusammenfinden; daß jeder Ein-

zelne auf unsere Achtung, jede besondere Religion auf unsere Anerkennung nur in dem Maß Anspruch habe, in welchem sich der Glaube durch jenes rein menschliche Gefühl und durch das ihm entsprechende Verhalten, durch Ergebenheit in Gott und unbestochene, aufopfernde Menschenliebe bewährt. Der Nathan ist die dichterische Verherrlichung einer Denkweise, welche das gemeinsam menschliche für wichtiger hält, als das positive, die Sittlichkeit für wichtiger, als das Dogma, welche den Menschen nicht nach dem beurtheilt, was er glaubt, sondern nach dem, was er ist und was er thut. Die eigentliche Bedeutung der Religion, der bleibende Gehalt ihrer mannigfaltigen und wechselnden Formen, liegt nach Lessing ganz und gar in ihrer praktischen Wirkung, in der Liebe zur Gottheit und zu den Mitmenschen, die sie hervorbringt. Der vollständige Inbegriff der natürlichen Religion, zu der jeder Mensch verbunden ist, besteht, wie er sagt (XI, b, 247), darin, daß man einen Gott erkennt, sich die würdigsten Begriffe von ihm zu machen sucht, und auf diese Begriffe bei allen Gedanken und Handlungen Rücksicht nimmt.

Diese natürliche Religion würde nun an sich bei einem jeden die Gestalt annehmen, welche dem Maß seiner Geisteskräfte entspräche; es wäre also Eine allgemeine Religion in den verschiedensten individuellen Modifikationen. Wenn wir statt dessen eine Anzahl besonderer Religionen in der Welt finden, so erklärt dieß Lessing aus dem Bedürfniß des menschlichen Gemeinlebens: um den Nachtheilen vorzubeugen, welche die Verschiedenheit der Religionen in dem Stande der bürgerlichen Vereinigung hervorbringen konnte, mußte man sich über gewisse Dinge und Begriffe verständigen, und diesen conventionellen Dingen und Begriffen die gleiche Wichtigkeit und Nothwendigkeit beilegen, wie den natürlich erkannten Religionswahrheiten; man mußte aus der Naturreligion eine positive Religion bauen, wie man aus dem Naturrecht ein positives Recht gebaut hatte, und diese

positive Religion mußte sich den Bedürfnissen und Sitten jedes Volks anbequemen (XI, b, 244. X, 262). Die positive Religion erhält nun ihre Sanktion durch den Offenbarungsglauben. In der näheren Erklärung dieses Glaubens bleibt sich aber Lessing nicht gleich. Einerseits sagt er, Wahrheiten, die jetzt dem gemeinsten Mann einleuchten, müssen einmal sehr unbegreiflich und daher unmittelbare Eingebung der Gottheit geschienen haben (X, 30 vgl. 321); er leitet also den Glauben an den übernatürlichen Ursprung gewisser Lehren, im Geist unserer heutigen Religionsphilosophie, daraus ab, daß man sich ihres natürlichen Ursprungs aus der Vernunft nicht bewußt war. Andererseits stellt er aber die Sache auch wieder so dar, als ob die Stifter der positiven Religionen das neue, was sie zu der natürlichen Religion hinzufügten, mit bewußter Absicht für eine göttliche Offenbarung ausgegeben hätten, um ihm durch dieses Vorgeben Anerkennung zu verschaffen (XI, b, 247 u. a. St.); und er scheint sich sogar zu dieser Annahme überwiegend hinzuneigen, wie sie ja auch bei der Aufklärung des 18. Jahrhunderts ganz allgemein war; mochte man nun jenes Vorgeben der Religionsstifter mit den französischen und auch einzelnen englischen Freidenkern aus der eigennützigen Schlauheit von Pfaffen und Despoten, oder mochte man es mit den deutschen Aufklärern und der Mehrzahl der Engländer aus den wohlwollenden Absichten von Männern herleiten, welche sich ihrer höheren Auktorität zur Begründung der Sittlichkeit und der bürgerlichen Ordnung bedienten.

Wie dem aber sein mag: das wesentliche und allein werthvolle in den positiven Religionen kann immer nur das sein, was sie aus der Natur- und Vernunftreligion in sich aufgenommen haben. Alles andere sind Zuthaten, durch welche die Vernunftreligion immer nur verlieren, nie gewinnen kann; Zuthaten, welche nur in der Unvollkommenheit der Menschen, in der Schwäche ihrer Erkenntniß, in den Bedürfnissen des bürgerlichen

Lebens ihren Grund haben. Nun war allerdings, diese Unvollkommenheit einmal vorausgesetzt, jenes positive nothwendig, und es war für jedes Volk das seinem Bedürfniß entsprechende nothwendig; und insofern kann Lessing a. a. O. sagen: alle positiven und geoffenbarten Religionen seien gleich wahr. Ebenso aber auch umgekehrt: alle seien gleich falsch; weil nämlich in allen das wesentliche durch das conventionelle geschwächt und verdrängt werde. Das positive in der Religion erscheint ihm, wie der ganzen Aufklärung, als ein nothwendiges Uebel; wer es entbehren kann, steht höher, als wer seiner bedarf, und wo es nicht zu entbehren ist, da soll es wenigstens möglichst unschädlich gemacht werden: „Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt." Nichts anderes spricht auch der Nathan aus, in der bekannten Erzählung von den drei Ringen. Denn den streitenden Brüdern wird hier gesagt, daß keiner von ihnen den ächten Ring habe, so lange sie sich selbst am meisten lieben; oder es wird, ohne Bild, den streitenden Religionen gesagt, daß keine von ihnen die wahre Religion sei, so lange sie auf ihre Besonderheit, auf das positive in ihr, den Hauptnachdruck legt, sondern jede nur in dem Falle, daß sie, und in dem Maße, wie sie in Gottergebenheit und Menschenliebe das gemeinsame Wesen aller Religion pflegt. Wir sehen deßhalb auch die Einsicht und die sittliche Höhe der handelnden Personen genau in dem Maße zunehmen, in dem sie sich von dem positiven ihrer Religion zu jenem gemeinsamen erheben, und in der Hauptperson seines Stücks führt uns der Dichter einen Mann vor, der zwar aus Anhänglichkeit gegen Volk und Familie an seiner väterlichen Religion festhält, der sich aber von allen Vorurtheilen und hemmenden Einflüssen derselben vollkommen frei gemacht hat. Gerade von ihm aber hat Lessing (XI, b, 163)

selbst bezeugt, Nathan's Gesinnung gegen alle positive Religion sei von jeher die seinige gewesen; und wenn sein ganzes Stück, wie er sagt, lehren soll, daß es nicht erst von gestern her unter allerlei Volke Leute gegeben habe, die sich über alle positive Religion hinwegsetzten, und doch gute Leute waren, so hat er das Musterbild eines solchen Mannes in Nathan mit einer Liebe geschildert, die uns zeigt, daß er in ihm sein eigenstes Ideal darstellt, daß er ihm das beste, was er hat und weiß, in den Mund gelegt hat.

Mit diesen Grundsätzen konnte sich nun Lessing selbstverständlich in den theologischen Bewegungen und Streitigkeiten seiner Zeit nur auf die Seite des entschiedenen Fortschritts, der unumwundenen und rücksichtslosen Kritik stellen. Daher die Freude, mit der er das Werk eines Reimarus begrüßte, der Eifer, mit dem er es bekannt machte und vertheidigte. Findet er auch an manchen von seinen Behauptungen etwas zu mildern oder zu berichtigen, urtheilt er auch über die biblischen Männer und Schriftsteller weniger schroff und einseitig als jener: in der Hauptsache ist er mit seiner Ansicht über die Glaubwürdigkeit der Erzählungen, die Haltbarkeit der Lehren und den moralischen Charakter der Handlungen, an denen Reimarus Anstoß genommen hatte, einverstanden, und da und dort verstärkt er noch seine Einwürfe. Er selbst nennt in einem Briefe an Mendelssohn das orthodoxe System „das abscheulichste Gebäude von Unsinn." Aber trotzdem kann Lessing die Art, wie dieses System von den Aufgeklärten behandelt zu werden pflegte, nicht unbedingt gutheißen. Die Sicherheit, mit der die Aufklärung darüber absprach, forderte seine Kritik heraus; die historische Gerechtigkeit schien ihm zu verlangen, daß man seinen Motiven genauer nachforsche, daß man in dieser, wie in jeder geschichtlich bedeutenden Erscheinung das wahre und berechtigte aufsuche; und wenn er auch die überlieferten Glaubenssätze mit seinen eigenen Begriffen

nicht mehr zu vereinigen wußte, war er doch überzeugt, daß irgend etwas in ihnen liegen müsse, was ihnen für ihre Zeit ihren Werth gab, irgend eine Wahrheit, welche, „obschon mehr dunkel empfunden, als klar erkannt" (IX, 170), darauf bringen konnte. In dieser Ueberzeugung haben wir ihn bereits Dogmen in Schutz nehmen hören, an welchen die gleichzeitige Aufklärung den äußersten Anstoß nahm, wie die Lehren von der Dreieinigkeit und den ewigen Strafen; die er aber freilich beide umdeuten mußte, um sie mit seiner eigenen Ansicht in Einklang zu bringen.[1]) Aehnlich nimmt er sich in der Erziehung des Menschengeschlechts (§ 74 f.) auch der Lehren von der Erbsünde und der stellvertretenden Genugthuung an. Jene soll besagen, daß der Mensch auf der ersten und niedrigsten Stufe seiner Menschheit nicht so Herr seiner Handlungen sei, um moralischen Gesetzen folgen zu können; diese, daß Gott trotzdem dem Menschen in Rücksicht auf seinen Sohn (d. h. auf die Vollkommenheit des Weltganzen; vgl. S. 365) lieber moralische Gesetze geben und seine Uebertretungen verzeihen, als ihm jene Gesetze versagen wollte. Aber Lessing's eigene Stellung zum kirchlichen Dogma wird durch die Anerkennung, die er ihm vom geschichtlichen Standpunkt aus zollt, nicht verändert. Er giebt zu, daß es in einer bestimmten Zeit seinen Werth hatte, daß auch eine bleibende Wahrheit in ihm einen, allerdings unvollkommenen, Ausdruck gefunden habe. Aber er ist deßhalb nicht blind gegen den Abstand zwischen seiner eigenen Denkweise und derjenigen, aus der die kirchlichen Dogmen hervorgiengen. Er für seine Person kann dieselben entbehren, und so, wie sie sind, kann er sie sich nicht aneignen. Seine Anerkennung des orthodoxen Systems, als einer geschichtlichen Erscheinung, darf nicht mit einem Bekenntniß zu diesem System verwechselt, die eigene philosophische Ueber-

1) Vgl. S. 353. 364 f.

zeugung mit dem, was zur historischen Erkenntniß fremder Ueberzeugungen gehört, nicht vermischt werden.

Eben dieser Vermischung machten sich aber, mit Ausnahme von Reimarus, fast alle die schuldig, welche seit Wolff die Philosophie auf die Theologie angewandt hatten. Sie ließen weder den kirchlichen Lehrbestimmungen noch den philosophischen Ergebnissen ihr Recht widerfahren: jene wurden so lange umgeändert und gedeutet, bis sie sich mit der Philosophie des Theologen, diese wurden so lange abgeschwächt und beschränkt, bis sie sich mit der Dogmatik des Philosophen vertrugen. Selbst die orthodoxesten unter den Theologen seiner Zeit machten hievon, wie Lessing glaubte, keine Ausnahme. Ihm nun war eine solche Vermengung des ungleichartigen seiner innersten Natur nach zuwider. Sie widersprach von Hause aus der Klarheit und Entschiedenheit seines Wesens, der Schärfe und Sauberkeit seines Denkens, die ihn überall auf Unterscheidung, auf genaue Begrenzung und Reinhaltung der verschiedenen Gebiete dringen hieß. Er fand diese „schielende, hinkende, sich selber ungleiche Orthodoxie so eckel, so widerstehend, so aufstoßend" (X, 28). Er „verachtete" (XII, 469) die Orthodoxen, aber er verachtete „die neumodischen Geistlichen noch mehr, die Theologen (sagt er) viel zu wenig und Philosophen lange nicht genug sind." Er wollte die natürliche Religion für sich haben und die positive für sich, jede in ihrer Reinheit; von dem „vernünftigen Christenthum" dagegen, welches beides zugleich sein wollte, urtheilt er, es sei nur schade, daß man so eigentlich nicht wisse, weder wo ihm die Vernunft, noch wo ihm das Christenthum sitze (IX, 409). Und nicht blos ungenießbarer erschien ihm diese neumodische Theologie im Vergleich mit der altorthodoxen, sondern auch gefährlicher. Die Orthodoxen, sagt er, waren leicht zu widerlegen. „Sie brachten alles gegen sich auf, was Vernunft haben wollte und hatte." Einen weit schlimmeren Stand hat man denen gegen=

über, „welche die Vernunft erheben und einschläfern, indem sie die Widersacher der Offenbarung als Widersacher des gesunden Menschenverstandes verschreien. Sie bestechen alles, was Vernunft haben will und nicht hat, und unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, machen sie uns zu höchst unvernünftigen Philosophen.“ (X, 18. XII, 485.) Lessing seinerseits will gerade den umgekehrten Weg einschlagen. Statt die Philosophie und die positive Theologie zu vermengen, will er sie möglichst streng auseinanderhalten; statt diese durch jene zu mildern und zu verbessern, will er sie in ihrer Eigenthümlichkeit so lange bewahrt wissen, bis alle Welt ihrer überdrüssig geworden ist, und eine wirklich vernunftmäßige Glaubensform an ihre Stelle treten kann. Er will, wie er sagt (X, 294), die Lichter fortbrennen lassen, bis die Sonne aufgeht; oder wie er seinem Bruder derb genug schreibt (XII, 485): er will das unreine Wasser der alten Orthodoxie nicht weggießen, um das Kind dafür in der Mistjauche der neuen zu baden. Auf eine Reform der Theologie hat auch er es abgesehen; aber auf eine viel durchgreifendere, als die Aufklärer gewöhnlichen Schlages; und so lange diese durchgreifende Umgestaltung der theologischen Begriffe noch nicht möglich ist, will er lieber das alte System unverändert stehen lassen, als es durch ein solches ersetzen, das von seinen wesentlichen Mängeln keinen verbessert, wohl aber den weiteren, und in Lessing's Augen unverzeihlichen, der Halbheit und Inconsequenz hinzufügt.

Statt dieser falschen Vermittlung zwischen der Philosophie und der Religion sucht Lessing eine solche, die jeder von beiden ihr Recht läßt. Die Religion soll weder mit wissenschaftlichen Sätzen vermischt, noch zur Beschränkung des wissenschaftlichen Denkens gemißbraucht, sondern auf dasjenige Gebiet zurückgeführt werden, auf dem sie in keine Collision mit der Philosophie kommen wird. Wir sollen vom Außenwerk der Religion auf ihr

inneres Wesen, vom Theoretischen auf's Praktische, von der Dogmatik auf die Moral zurückgehen. Nicht blos die kirchliche Theologie, sondern auch die biblischen Schriften sollen und können der Kritik rückhaltslos preisgegeben werden: „der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion.“ Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten; es hat sich ursprünglich nicht durch Schriften, sondern durch mündliche Mittheilung verbreitet, und es hat Jahrhunderte lang seine dogmatische Norm nicht in der Schrift, sondern in dem mündlich fortgepflanzten Glaubensbekenntniß gefunden. Die Schrift ist ja aber auch, wie Lessing seinem Fragmentisten unbedingt zugiebt, gar nicht so beschaffen, wie sie als die alleinige und unfehlbare Quelle unseres Glaubens beschaffen sein müßte; und selbst wenn sie es wäre, könnte ihr Werth und ihre Geltung doch immer nur nach ihrer inneren Wahrheit beurtheilt werden: „Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist; alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat.“ Die geschichtlichen Beweise gewähren immer nur Wahrscheinlichkeit, nicht jene absolute Gewißheit, deren der religiöse Glaube bedarf. Die geschichtlichen Zeugnisse beziehen sich nur auf Thatsachen; in der Religion dagegen handelt es sich um unsere theologischen und moralischen Begriffe. Von dieser inneren Wahrheit der Religion soll sich der Theolog durch Beweisführung überzeugen, dem einfachen Christen genügt hiefür die Erfahrung von ihren sittlichen Wirkungen: jenem wird sie durch seine Vernunft verbürgt, diesem durch sein Gefühl; aber weder der eine noch der andere schöpft seinen Glauben aus der Geschichte. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ [1])

1) Die Belege zu dem obigen giebt meine schon erwähnte Abhandlung. S. 368 ff.

In der Vernunftwahrheit allein liegt der wesentliche Inhalt jeder Religion; alle positiven Religionen sind nur die Form, in der dieser Inhalt gewissen Zeiten und Völkern zum Bewußtsein kommt; ebendeßhalb aber ist er selbst an keine von ihnen schlechthin gebunden, das letzte Ziel der religiösen Entwicklung ist vielmehr dieses, daß man sich jenes Inhalts in seiner Reinheit, und unabhängig von allem positiven, bewußt werde.

Unter diesem Gesichtspunkt wird die Religionsgeschichte in der „Erziehung des Menschengeschlechts" betrachtet. Das Thema dieser Abhandlung bildet die Geschichte der göttlichen Offenbarung; oder eigentlich gesprochen: die Geschichte der religiösen Entwicklung, so weit sich diese in der Form des jüdischen und des christlichen Offenbarungsglaubens vollzogen hat. Lessing erkennt in dieser Entwicklung einen stufenweisen Fortgang nach einem bestimmten Ziel hin; er führt sie, wie alles, auf die höchste Vernunft als ihre letzte Ursache zurück; und er betrachtet demnach die Offenbarung, oder das, was er Offenbarung nennt, als eine Veranstaltung der Gottheit zur sittlichen und religiösen Ausbildung der Menschen, als eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts. Aus dem Begriff der Erziehung wird ihr Gang und Charakter erklärt. So lange der Mensch unmündig ist, bedarf er der Erziehung; so lange es die Menschheit ist, bedarf sie der Offenbarung (d. h. des Offenbarungs**glaubens**). Die Erziehung giebt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte; sie giebt ihm dieses nur geschwinder und leichter. So giebt auch die Offenbarung dem Menschengeschlecht nichts, auf was seine Vernunft sich selbst überlassen nicht auch kommen würde; sie giebt ihm dieß nur früher. Das heißt in Lessing's Sinn: die Offenbarung ist nichts anderes, als die erste Gestalt, welche die religiöse Entwicklung der Menschheit annimmt, der Glaube, welcher die Ergebnisse der späteren Einsicht vorwegnimmt. Jede Entwicklung ist aber eine allmähliche. Auch die

religiöse Entwicklung kann sich diesem Gesetz nicht entziehen; oder in der Sprache unserer Abhandlung: die Offenbarung muß, wie jede Erziehung, einen bestimmten Stufengang einhalten und sich auf jeder Stufe der Fassungskraft des Zöglings anschließen. Diese stand nun bei dem israelitischen Volk anfangs sehr niedrig: es war ein rohes, verwildertes Volk; seine Religion konnte daher zunächst nur eine unvollkommene sein. Es hatte ursprünglich weder den richtigen Begriff von der Einheit Gottes noch den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode. Erst nach dem Exil erhielt es von den Persern den strengeren Monotheismus, dem sein Gott nicht blos der mächtigste neben andern, sondern der einzige Gott ist; noch später von den Griechen in Aegypten den Unsterblichkeitsglauben. Eine zweite, höhere Stufe der religiösen Entwicklung bildet das Christenthum. Als seinen eigenthümlichen Vorzug bezeichnet Lessing dieses, daß Christus der erste zuverlässige praktische Lehrer der Unsterblichkeit der Seele geworden sei; sucht aber auch in den anderen Lehren, mit denen, wie er sagt, diese Eine große Lehre Christi von seinen Jüngern versetzt wurde, Wahrheiten nachzuweisen, zu deren Aufsuchung sie der Vernunft einen Anstoß geben sollten (vgl. S. 353. 380). Lessing schließt sich mit diesen Sätzen theilweise an Leibniz an (s. o. S. 184 f.). Auch der Begriff der Entwicklung war ihm zunächst durch die leibnizische Philosophie nahe gelegt; das Leben jeder einzelnen Seele wird ja hier als eine fortwährende Entwicklung zu immer höherer Vollkommenheit betrachtet. Aber was Leibniz nur von dem Individuum ausgesagt hat, das wendet er, zunächst im religiösen Gebiet, auf den geschichtlichen Gesammtverlauf an, und er spricht damit einen Gedanken aus, welcher weit über den Gesichtskreis der gewöhnlichen Aufklärung jener Zeit hinausgeht, und welcher sich in der Folge namentlich für die hegel'sche Religions- und Geschichtsphilosophie höchst fruchtbar erwiesen hat.

Ist aber die Stufe, welche das religiöse Leben im Christenthum erreicht hat, die letzte und höchste, oder wird auch sie noch überschritten werden? Lessing kann nur das letztere annehmen. Auch das Christenthum kann als positive Religion von den Mängeln aller positiven Religion nicht frei sein; auch die neutestamentlichen Schriften sind nur eines von den Elementarbüchern, wenn auch im Vergleich mit den alttestamentlichen das zweite bessere Elementarbuch des Menschengeschlechts. Jedes Elementarbuch ist aber nur für ein gewisses Alter: es soll dem Verstand des Schülers zur Selbständigkeit verhelfen und dadurch sich selbst entbehrlich machen. Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geschlechte nicht weniger, als bei dem Einzelnen; was erzogen wird, wird zu etwas erzogen. Daß die Menschheit dieses Ziel nie erreiche, dieß zu denken, nennt Lessing eine Lästerung. Die religiöse Entwicklung der Menschheit muß am Ende zu einer Stufe hinführen, auf welcher sie die zweifelhaften Stützen eines Offenbarungsglaubens entbehren, ihre Aufgabe rein und selbständig lösen kann. Und worin anders kann diese höchste Entwicklungsstufe bestehen, als darin, daß die sittliche Wirkung, in welcher das Wesen der Religion liegt, rein heraustritt, daß nichts außer ihr von der Religion erwartet, das Gute ohne alle Nebenrücksichten gewollt wird? Kein anderes ist denn auch Lessing's Ideal. Wenn der Mensch sich von einer besseren Zukunft zwar vollkommen überzeugt fühlt, aber von dieser Zukunft Beweggründe für sein Handeln zu erborgen nicht mehr nöthig hat; wenn er das Gute thut, weil es das Gute ist, nicht weil willkührliche Belohnungen darauf gesetzt sind: dann, erklärt er, ist sie da, die Zeit der Vollendung, die Zeit des „ewigen Evangeliums." Die Elementarbücher des neuen Bundes haben ihren Dienst gethan, das Menschengeschlecht ist in das Zeitalter der männlichen Reife eingetreten, der Offenbarungsglaube muß der reinen Vernunftreligion den Platz räumen.

In diesem Ausblick auf die Zukunft hat Lessing nicht allein seiner religiösen Ueberzeugung, sondern auch seinem Verhältniß zu der Aufklärung seiner Zeit einen höchst bezeichnenden Ausdruck gegeben. Wir erkennen den Sohn des Aufklärungsjahrhunderts in der Sehnsucht, mit der er sich von jedem positiven zum reinen Vernunftglauben hinwendet. Wir erkennen aber auch die Reinigung und Vertiefung der Ideen, von welchen die Aufklärung beherrscht war, in dem Inhalt, den er seiner Vernunftreligion giebt. Sie soll mit der Sittlichkeit schlechthin zusammenfallen, wie ja die Aufklärung überhaupt darauf ausgeht, die Moral an die Stelle des Dogma's, das Handeln an die Stelle des Glaubens zu setzen. Aber diese Moral ist bei Lessing so rein und so streng, wie bei keinem andern von den Vertretern der deutschen Aufklärung. Da ist nichts von jener eudämonistischen Begründung der Sittenlehre, von der selbst ein Mendelssohn sich nicht ganz frei macht; nichts von jener Subjektivität, der mit der Aussicht auf eine unendliche Fortdauer ihr Alles geraubt wäre. Gegen diese „Eigennützigkeit des menschlichen Herzens" sträubt sich Lessing's reine, sittlich gesunde Natur. Er zweifelt ja nicht im geringsten an einem Fortleben nach dem Tode. Aber er will nicht, daß dieser Glaube zum sittlichen Beweggrund gemacht, daß die uneigennützige Freude am Guten durch die Rücksicht auf Lohn und Strafe entweiht werde. Die Zeit der Vollendung ist für ihn dann erst erschienen, das Menschengeschlecht hat dann erst seine „völlige Aufklärung" erlangt, wenn es die „Reinigkeit des Herzens" gewonnen hat, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben. Lessing ragt so auch hier, wie überall, über sein Zeitalter hinaus, während er zugleich mitten darin steht: er ist der Heros der Aufklärung und er ist ebendeßhalb weit mehr, als nur dieses.

Jenes Evangelium der reinen Moral, dessen Vorläufer Lessing war, hat Kant verkündigt.

Zweiter Abschnitt.

Von Kant bis auf die Gegenwart.

Einleitung.

Während die philosophische Entwicklung in Deutschland den bisher besprochenen Verlauf nahm, war sie auch in England und Frankreich nicht still gestanden.[1]) In die gleichen Jahre, in denen Leibniz der Begründer einer deutschen Philosophie wurde, fällt John Locke's (1632—1704) folgenreiche wissenschaftliche Thätigkeit. Im Gegensatz zum Platonismus und Cartesianismus kehrte Locke zu Baco's empiristischen Grundsätzen zurück. Für die einzige Quelle unserer Vorstellungen erklärte er die Wahrnehmung, theils die der äußeren Sinne, die „Sensation", theils die des inneren Sinns, des Selbstbewußtseins, die „Reflexion". Er begründete diese Behauptung durch eine eingehende und in der Hauptsache entscheidende Widerlegung der Lehre von den angeborenen Ideen. Er suchte zu zeigen, wie aus den einfachen, durch die Wahrnehmung gelieferten Vorstellungen die verschiedenen Arten zusammengesetzter Vorstellungen entstehen. Er untersuchte endlich die Frage nach der Wahrheit unserer Vorstellungen, und

---

1) Es ist hievon schon S. 301 f. gesprochen worden; wir müssen aber das, was dort nur kurz angedeutet werden konnte, jetzt etwas genauer in's Auge fassen.

er kam hiebei zu dem Ergebniß: die höchste Gewißheit komme dem intuitiven Erkennen, oder den Aussagen unseres Selbstbewußtseins zu, welche uns unmittelbar von unserem eigenen Dasein, dem Inhalt und der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer Ideen, Nachricht geben; eine Gewißheit zweiten Grades dem mittelbaren oder demonstrativen, die geringste dem sensitiven Erkennen. Durch Demonstration kommen wir, wie er glaubt, nicht allein zur Kenntniß der moralischen und mathematischen Wahrheiten, sondern auf demselben Wege überzeugen wir uns auch von dem Dasein und den Eigenschaften Gottes, indem wir von uns und unserem Dasein auf die Ursache desselben zurückschließen. Die sensitive Erkenntniß ist diejenige, welche uns von dem Dasein und der Beschaffenheit der Außenwelt unterrichtet. Auch sie ist, wie Locke bemerkt, immer noch mit einer unwiderleglichen Festigkeit der Ueberzeugung verbunden, auch sie hat noch wissenschaftliche Sicherheit; wogegen alle anderweitigen, auf keinem der angezeigten drei Wege entstandenen Annahmen eine Sache des Glaubens oder der Meinung sind und höchstens auf Wahrscheinlichkeit Anspruch haben. Doch findet Locke auch hier eine Unterscheidung nothwendig, welche in der Folge sehr wichtig geworden ist. Er bemerkt nämlich, daß nur ein Theil der Vorstellungen, welche uns die Sensation liefert, uns ein Bild von der objektiven Beschaffenheit der Dinge gebe, andere dagegen nur eine bestimmte Wirkung der Dinge auf unsere Sinne bezeichnen. Die Vorstellungen der ersten Klasse nennt er primäre, die der zweiten secundäre Ideen; zu jenen rechnet er z. B. die Idee der Ausdehnung, zu diesen die der Farbe. — Neben diesen erkenntnißtheoretischen Untersuchungen sind es besonders Locke's politische Grundsätze, auf denen seine geschichtliche Stellung und sein großer, bis heute noch fortwirkender Einfluß beruht. Locke hat nicht blos den politischen Standpunkt seiner Parthei, die Grundsätze des englischen Constitutionalismus, zuerst in der Form

einer allgemeinen Theorie ausgesprochen, sondern er eröffnet überhaupt die Reihe derjenigen Staatslehrer, welche den Staat ausschließlich unter den Gesichtspunkt eines Vertrags stellen, und den Zweck dieses Vertrags in dem Schutz der jedem Einzelnen von Natur zustehenden Rechte finden.

An Locke schloß sich nun in der englischen und in der französischen Philosophie eine doppelte Reihe von bedeutenden wissenschaftlichen Erscheinungen an. In England wurden Locke's erkenntnißtheoretische Untersuchungen in eigenthümlicher Weise weiter geführt und gleichzeitig durch eine eifrige Beschäftigung mit der Moralphilosophie ergänzt. Wenn Locke die Sinnesempfindungen unbedenklich von der Einwirkung körperlicher Gegenstände außer uns hergeleitet, und wenigstens einen Theil jener Empfindungen für ein treues Abbild der Dinge gehalten hatte, fand Berkeley (1684–1753), daß wir zu dieser Annahme kein Recht haben. Was uns in der Erfahrung gegeben ist, das sind, wie er ausführt, nicht die Dinge selbst, sondern nur unsere Vorstellungen von den Dingen. Diese Vorstellungen müssen nun allerdings eine von uns selbst verschiedene Ursache haben; sonst würden sie nicht so lebhaft, unwiderstehlich und regelmäßig auftreten. Aber daß diese Ursache eine körperliche sei, kann Berkeley nicht glauben. Alle unsere Vorstellungen über die Eigenschaften der Körper drücken in Wahrheit, wie er bemerkt, nichts aus, als Empfindungen, die wir haben; was ja hinsichtlich der meisten auch schon Locke anerkannt hatte. Und wie sollte denn auch, fügt er mit Malebranche bei, ein Körper auf den Geist wirken? Nur ein Geist, und nur der unendliche, allmächtige Geist, kann es sein, welcher die Vorstellungen in uns hervorbringt, die wir von Dingen außer uns herleiten. Wenn aber dieses, so haben wir überhaupt keinen Grund, eine Körperwelt anzunehmen: die Körper sind bloße Erscheinungen, ihr Sein besteht darin, daß sie vorgestellt werden, und den Eigenschaften, die man ihnen beilegt,

entspricht in der Wirklichkeit nichts, als gewisse Empfindungen des vorstellenden Subjekts. Nur die geistigen Wesen bilden die wirkliche Welt; alles andere existirt blos als Idee in jenen, und das, was wir wirkliche Dinge nennen, unterscheidet sich von bloßen Phantasiebildern nur dadurch, daß diese von uns selbst hervorgebracht, jene von dem Urheber der Natur den Sinnen eingeprägt werden, und daß deßhalb die letzteren ungleich regelmäßiger, lebhafter und beständiger sind, als die andern.

Aehnliche Ansichten trug um dieselbe Zeit Arthur Collier vor. An Berkeley's Bedenken gegen die Realität der Körperwelt schloß sich dann weiter der Skepticismus David Hume's (1711—1776) an. In der Erfahrung sind uns, wie Hume ausführt, ursprünglich nur die einzelnen Empfindungen der Sensation und Reflexion, die sinnlichen Eindrücke, die „Impressionen" gegeben. Wenn wir aus diesen unseren Empfindungen Gegenstände, aus unseren Vorstellungen Dinge machen, welche unabhängig von unserer Vorstellung existiren sollen, so geschieht dieß nur in Folge eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache. Wir empfangen gewisse Eindrücke regelmäßig in einer bestimmten Ordnung; wir bemerken, daß sich eine Anschauung nach einiger Zeit unverändert oder mit solchen Veränderungen wiederholt, wie wir sie sonst stetig erfolgen sehen; wir finden in uns selbst eine Reihe von Vorstellungen in der Art verbunden, daß wir sehr leicht von der einen zur andern übergehen können; und wir schließen aus dem allem, daß den Eindrücken, die wir erhalten, beharrliche Substrate zu Grunde liegen, und daß ebenso wir selbst, als eine und dieselbe mit sich identische Persönlichkeit, das fortdauernde Subjekt unserer wechselnden Vorstellungen bilden. Dazu haben wir aber, wie Hume glaubt, kein Recht. Die Erfahrung zeigt uns immer nur die Aufeinanderfolge gewisser Eindrücke, aber nicht ihren Zusammenhang: sie lehrt uns wohl, daß diese Eindrücke sich bisher immer gefolgt sind, aber sie verbürgt

uns nicht, daß sie sich immer folgen werden. Nur wir selbst sind es, die jenen Zusammenhang herstellen, und was uns dazu bestimmt, ist nicht unsere Vernunft, sondern unsere Einbildungskraft. Wenn wir gewisse Eindrücke empfangen, erwarten wir auch alle diejenigen, welche bisher auf dieselben gefolgt sind, und wir setzen deßhalb einen realen Zusammenhang zwischen beiden voraus. Wenn spätere Eindrücke den früheren ununterscheidbar ähnlich sind, halten wir beide für identisch, wir nehmen an, sie rühren von einem und demselben Objekt her. Ebenso halten wir unsere Vorstellungen für Modifikationen eines und desselben Subjekts lediglich deßhalb, weil wir den Uebergang von der einen zu der andern sehr leicht machen; und wir setzen wohl auch dieses Subjekt als einfache Substanz den körperlichen Dingen entgegen, so wenig sich auch die Mannigfaltigkeit der Gedanken mit dieser Einfachheit vertragen will. Wir haben so allerdings eine natürliche Neigung, die Existenz von Dingen außer uns und die Identität unserer eigenen Person vorauszusetzen; aber die Vernunft giebt uns dazu keine Befugniß: jene Voraussetzung ist für uns eine Sache des Glaubens, nicht des Wissens, und so wenig wir uns auch dieses Glaubens erwehren können, so wenig lassen sich andererseits die Zweifel unterdrücken, die immer wieder gegen seine Richtigkeit auftauchen.

Die wissenschaftliche Widerlegung dieser Skepsis ist den englischen Philosophen des 18. Jahrhunderts nicht gelungen. Diejenigen, welche sie versuchten, ein Thomas Reid (1710—1796) und seine Nachfolger, die Männer der sog. schottischen Schule, zogen sich einfach auf den Standpunkt zurück, welchen auch Hume für's praktische Leben übrig gelassen, dem er aber keine wissenschaftliche Geltung zuerkannt hatte, den Standpunkt des unmittelbaren Bewußtseins, des Glaubens. Der Prüfstein für alle unsere Annahmen soll in gewissen uns angeborenen Grundsätzen liegen, von deren Wahrheit der „gemeine“ oder „gesunde Menschen-

verstand" uns überzeugt. Auf diese Art konnte man dann mit dem Zweifel schnell fertig werden: wenn man für einen Satz keinen ausreichenden Beweis zu finden wußte, brauchte man ihn blos für eine Aussage des gesunden Menschenverstands zu erklären. Ein Kant ist aber freilich der Meinung: es sei zwar eine große Gabe des Himmels, einen geraden Menschenverstand zu besitzen. Aber man müsse ihn durch Thaten beweisen, durch das überlegte und vernünftige, was man denke und sage, nicht aber dadurch, daß man sich auf ihn als ein Orakel berufe, wenn man nichts kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen wisse; andernfalls könne es der schaalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopf aufnehmen. Hume, fügt er bei, habe auf einen gesunden Verstand ohne Zweifel ebensowohl Anspruch machen können, als Beattie (ein Schüler von Reid), „und noch überdem auf das, was dieser gewiß nicht besaß, nämlich eine kritische Vernunft, die den gemeinen Verstand in Schranken hält." [1])

Neben den Untersuchungen, welche sich an Locke's Erkenntnißtheorie anschloßen, treten in der englischen Philosophie des 18. Jahrhunderts besonders die moralisch-psychologischen Erörterungen hervor, von deren Einfluß auf die gleichzeitige deutsche Philosophie uns auch im bisherigen schon zahlreiche Beweise vorgekommen sind; wogegen die „Physikotheologie" eines Derham und Clarke's natürliche Theologie, so viel sie auch gelesen und nachgeahmt wurden, doch in der Sache nichts neues und eigenthümliches brachten. Die Hauptfrage ist dabei die nach der allgemeinsten Norm unseres Handelns, dem obersten Moralprincip; und um dieses zu finden, hält man sich theils an die Natur der Gegenstände, auf die gehandelt wird, theils und hauptsächlich an die Natur des Menschen als des handelnden Subjekts. Das erstere thut der ebengenannte Samuel Clarke (1675—1729) und

1) Prolegomenen zu jeder künft. Metaph. Vorr.

ähnlich William Wollaston (1659—1724), wenn jener das Moralprincip in der „Angemessenheit" unserer Handlungen findet, dieser in ihrer „Wahrheit"; denn beide wollen damit nichts anderes bezeichnen, als die Uebereinstimmung derselben mit der Natur der Dinge, auf die sie sich beziehen. Schon Wollaston verbindet aber damit die Forderung, daß wir auch unserer eigenen Natur gemäß, d. h. vernunftgemäß, handeln; und da uns nun das glücklich macht, was unserer Natur gemäß ist, kann er auch die Glückseligkeit als Zweck unserer Handlungen bezeichnen. Ausschließlicher und entschiedener gehen andere für die Bestimmung der praktischen Aufgaben von der Beobachtung der menschlichen Natur aus; ähnlich wie Locke für die Bestimmung der theoretischen Aufgaben von derselben ausgegangen war. In erster Linie ist hier Anton Ashley Cooper, Graf v. Shaftesbury (1671—1713) als der Mann zu nennen, welcher der englischen Moralphilosophie bis auf unsere Zeit herab ihren Weg vorgezeichnet hat. Dieser geistreiche und freisinnige, von den Anschauungen des klassischen Alterthums genährte, in vielseitigem Weltverkehr gebildete Mann geht in seiner ganzen Lebensanschauung darauf aus, der Sittlichkeit ihre selbständige Bedeutung, und namentlich ihre Unabhängigkeit von der Theologie, dadurch zu sichern, daß er sie auf die realen Eigenschaften und Bedürfnisse der menschlichen Natur gründet. Sein leitender Gedanke ist die Einheit der sittlichen Pflicht und des natürlichen Triebs. Was unsern natürlichen Neigungen entspricht, das dient zu unserem Glück, ist ein Gut; was ihnen widerspricht, ist ein Uebel. Diese Neigungen sind nun doppelter Art: sie gehen theils auf das allgemeine, theils auf unser eigenes Wohl, sind theils gemeinnützige, wohlwollende und gesellige, theils selbstische. Beide sind berechtigt, und nur in ihrem harmonischen Verhältniß besteht die Glückseligkeit; aber die gemeinnützigen Neigungen haben größeren Werth und gewähren höheren Genuß. Die Aufgabe

des Menschen ist es, unter angemessener Berücksichtigung des eigenen Wohls für das Ganze zu leben; das vollkommenste Werk seiner sittlichen Thätigkeit ist ein harmonisches Gemeinleben, die edelste Frucht derselben ist der Sinn für Freundschaft und die Liebe zum Vaterland. Fragen wir aber, wie wir das richtige Verhältniß zwischen unseren Neigungen finden sollen, so verweist uns Shaftesbury auf den allen Menschen angeborenen moralischen Sinn, der jedoch durch Bildung zur Kunst, zum moralischen Geschmack, erhoben werden soll. Diese Gedanken führte dann Hutcheson (1694—1747) weiter aus. Von Shaftesbury unterscheidet er sich hauptsächlich dadurch, daß er von den blinden und vorübergehenden Trieben, oder den Leidenschaften, die dauernden und ruhigen, durch die Vorstellung des Guten vermittelten Neigungen unterscheidet; beide theilt er mit jenem in die selbstischen und die wohlwollenden, und bezeichnet es nun als eine Forderung des uns angeborenen moralischen Gefühls, nur den Neigungen, nicht den Leidenschaften, und nur den wohlwollenden, nicht den selbstischen Neigungen zu folgen. Auf das moralische Gefühl geht auch Hume zurück; auch er sucht die Triebfedern alles Handelns in den natürlichen Neigungen oder den Leidenschaften, und die Beweggründe des sittlichen Handelns in dem Wohlgefallen oder Mißfallen, welches bei der Betrachtung einer Handlung entsteht. Was unsern Neigungen Befriedigung gewährt, das betrachten wir als ein Gut, das erscheint uns als nützlich; wer das Gemeinnützige thut, den nennen wir tugendhaft. Daß aber das Gemeinnützige unser Wohlgefallen hervorruft, dieß beruht, wie Hume bemerkt, auf der Sympathie, auf der Leichtigkeit, mit der wir uns in fremde Zustände versetzen. An diese Theorie schließt sich Adam Smith (1723—1790), der berühmte Nationalökonom, an, wenn er die letzte Quelle der Sittlichkeit in der Sympathie findet, und nicht allein die geselligen Tugenden, sondern auch das Maßhalten in der Befriedigung der selbstischen

Neigungen aus ihr ableitet: wir versetzen uns, wie er glaubt, bei der moralischen Beurtheilung unserer Handlungen auf den Standpunkt, aus dem andere, und vor allem die Gottheit, sie beurtheilen würden, und eben darin besteht das Gewissen. Einfacher verfahren die Philosophen der schottischen Schule auch hier: der gesunde Menschenverstand und der angeborene moralische Sinn belehrt, wie sie sagen, einen jeden über das, was er zu thun hat. Wiewohl aber diese Sätze von ihnen im ausdrücklichen Widerspruch gegen Locke und Hume aufgestellt werden, liegen sie doch gleichfalls innerhalb der Richtung, von der sich die englische Philosophie seit Locke beherrscht zeigt. Es ist die innere Erfahrung, die Selbstbeobachtung, von der sie ausgeht; mag man nun bei den Aussagen des unmittelbaren Selbstbewußtseins als einem letzten stehen bleiben, wie die Schotten, oder mag man sie selbst wieder in der gründlicheren Weise eines Locke und Hume, Shaftesbury und Smith, zergliedern und sie aus ihren Elementen zu erklären versuchen.

Einen anderen Weg nahm die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts; aber auch sie gieng von Locke aus. Nachdem zuerst Voltaire die Aufmerksamkeit seiner Landsleute auf diesen Philosophen gelenkt hatte[1]), unternahm es Condillac (1715—1780), seine Theorie zu verbessern und ihr die, wie er glaubte, ihren allgemeinsten Grundsätzen allein entsprechende Gestalt zu geben. Wenn Locke in der Sensation und Reflexion zwei gleich ursprüngliche Quellen von Ideen erkannt hatte, so will Condillac nur die erste derselben als solche gelten lassen, da wir ja sonst doch wieder zu einem uns angeborenen Vorstellungsinhalt, zu angeborenen Ideen kämen. Er sucht demnach zu zeigen, wie alle

1) Das nähere über Voltaire's philosophische Ansichten und sein Verhältniß zu Locke und Newton findet man jetzt in der lichtvollsten Zusammenstellung bei Strauß Voltaire (1870) S. 223 ff. vgl. 47. 94.

unsere Geistesthätigkeiten, nicht blos die Wahrnehmung und Erinnerung, sondern auch das Selbstbewußtsein und das Denken, die Gefühle und die Willensakte, aus der sinnlichen Empfindung hervorgehen; und er hat durch diese Untersuchungen die Psychologie mit vielen treffenden Beobachtungen und Bemerkungen bereichert. Als das sicherste Wissen und als der Masstab für jedes andere Erkennen erscheint daher hier die äußere Beobachtung, und als der einzige naturgemäße Bestimmungsgrund das Gefühl der Lust und der Unlust. Aber so wenig Condillac deßhalb eine Moral der Selbstsucht lehrt, ebensowenig thut er auch schon den Schritt vom Sensualismus zum Materialismus, und selbst theologische Lehren, die sich mit einem consequenten Empirismus schlechterdings nicht vertragen, läßt er stehen. Eine ähnliche Stellung nahm Bonnet (s. o. S. 305) ein. Weiter gieng Helvetius (1715—1771), welcher Condillac's Standpunkt hauptsächlich nach der praktischen Seite hin ausführte. Bei ihm hat der Sensualismus, in dem er sich an Condillac anschließt, schon eine unverkennbare Neigung zum Materialismus; und wenn er den eigentlichen Grund aller Geistesthätigkeit in unsern Leidenschaften und unsern natürlichen Bedürfnissen findet, so ist ihm die Wurzel aller Leidenschaften, der Grundtrieb der menschlichen Natur, die Selbstliebe oder das Interesse. Die Selbstliebe ist der einzige wirkliche und naturgemäße, und daher auch der einzige berechtigte Beweggrund unseres Handelns; die Aufgabe der Moral ist nicht die Bekämpfung, sondern die richtige Leitung des Interesse's: es kann nicht verlangt werden, daß der Mensch interesselos handle, denn dieß ist unmöglich, sondern nur, daß er sein Interesse in der Art verfolge, durch welche das Gemeinwohl am meisten gefördert wird. Hiefür ist aber die Grundbedingung eine solche Gestaltung des öffentlichen Lebens, die jeder gemeinnützigen Thätigkeit ihren Lohn sichert. Je weniger Helvetius diese Bedingung in dem damaligen Frankreich erfüllt fand, um so nach-

drücklicher wendet er sich gegen den politischen und den mit ihm verbündeten geistlichen Despotismus, um so schärfer lauten aber auch seine Urtheile über die Religion, der er die Verantwortlichkeit für diese Uebel großentheils zuschiebt.

Noch stärker tritt diese Denkweise bei einem Lamettrie, einem Diderot und Holbach hervor. Der erste von diesen Männern (1709—1751) ist einer von den keckſten, aber auch einer von den oberflächlichsten Vertretern des Materialismus, den er mit verletzender Ostentation vortrug und zur Rechtfertigung der Behauptung verwandte, daß der Sinnengenuß der einzige Lebenszweck sei. Diderot (1713—1784), der berühmte Herausgeber der Encyklopädie, kam von Locke und Shaftesbury aus mehr und mehr zu einem hylozoistischen Pantheismus, der alle Erscheinungen rein physikalisch aus der Verbindung und Trennung der lebendigen Molecülen, der allein ursprünglichen Wesen, erklärt, und eines Gottes dazu nicht bedarf; aber in der Moral widerspricht er nicht allein Lamettrie, sondern auch Helvetius, so vielfach er auch mit dem letzteren theils in den Grundgedanken theils in ihrer Anwendung auf Staat und Kirche übereinstimmt: er will zwar Tugenden und Fehler auf natürliche Dispositionen zurückführen und die Leidenschaften als unentbehrliche Triebfedern des Handelns betrachtet wissen, aber zugleich erklärt er, der Gute sei als solcher, und ganz abgesehen von Belohnungen und Strafen, glücklich, der Böse unglücklich, und er läßt sich in dieser Ueberzeugung auch durch die Ungleichheit der äußeren Schicksale nicht stören. Die vollständigste Darstellung der französischen Aufklärung und ihres Materialismus ist aber das „System der Natur“ (1770). Der Verfasser dieses Werkes, der lange unbekannt war, und noch vieler anderer Schriften ist der Deutschfranzose Dietrich v. Holbach (1723—1789), welcher in enger Verbindung mit Diderot stand und einen von den Mittelpunkten der Freidenker in dem damaligen Paris bildete. Der Zweck aller Philo-

sophie ist dieser Darstellung zufolge das Glück der Menschen. Dieses Glück hat aber keinen gefährlicheren Feind, als die Vorurtheile; und das eingreifendste von allen Vorurtheilen ist die Meinung, daß es in der Welt noch etwas anderes gebe, als die Materie und die Bewegung. In Wahrheit besteht alles aus den Atomen, die nach inneren Gesetzen sich bewegen; aus ihrer Wechselwirkung entsteht jener Zusammenhang der Dinge, der mit unabänderlicher Nothwendigkeit alles bestimmt. Auch der Mensch ist nur ein Theil dieses Zusammenhangs; ein Wahnglaube ist es, wenn er einer Seele zuschreibt, was nur ein Erzeugniß seiner Gehirnthätigkeit ist, wenn er dieser Seele Freiheit und Unsterblichkeit beilegt, wenn er über die Natur, die einzige reale Ursache der Dinge, eine Gottheit stellt. Aus diesem Wahn sind dann weiter alle jene verderblichen Irrthümer entsprungen, welche zuerst in guter Absicht von Staatsmännern, in der Folge für die schlechtesten Zwecke von Priestern und Despoten ausgebeutet und genährt wurden. Befreien wir uns von denselben, so werden wir die einzige naturgemäße Triebfeder unserer Handlungen in unserem Interesse erkennen. Unserem wahren Interesse entspricht aber nur die Tugend: nicht blos, weil sie allein uns die Achtung, die Liebe und die Unterstützung anderer Menschen verbürgt, sondern noch unmittelbarer deßhalb, weil wir selbst nur dann glücklich sind, wenn wir andere glücklich machen, weil unsere innere Zufriedenheit mit der Beherrschung unserer Leidenschaften, der Erfüllung unserer Pflichten gleichen Schritt hält. Der Materialismus nimmt daher hier durchaus die Wendung auf's praktische Verhalten, und nur hierin liegt auch sein ursprüngliches Motiv. Um naturwissenschaftliche Forschung ist es seinen Vertretern nur zum kleinsten Theile zu thun; die materialistische Weltansicht ist für sie nur das Mittel, um sich von den Vorurtheilen zu befreien, welche dem Glücke des Einzelnen und der Gesellschaft im Weg stehen.

In diesem Aufklärungsstreben berührt sich nun auch J. J. Rousseau (1712—1778) mit den bisher besprochenen Philosophen, die er an weitreichendem Einfluß wohl noch übertrifft. Die Grundstimmung, welche sich durch die Schriften dieses merkwürdigen Mannes hindurchzieht, ist die Klage über die Unnatürlichkeit aller sittlichen und geselligen Zustände, der leitende Gedanke derselben ist die Forderung der Rückkehr zur Natur. Wir sollen uns in unserem Erkennen von der Vermittlung zur Unmittelbarkeit, von der Reflexion zum Gefühl, von den abstrakten Ideen zur Einzelempfindung hinwenden; in unserem Leben von der Bildung, welche den Streit der Neigungen und die Ungleichheit unter den Menschen erzeugt hat, zu dem Stande der Unschuld, in welchem der Selbsterhaltungstrieb und die Sympathie noch in natürlicher Harmonie waren; in der Erziehung vom pädagogischen Zwang zur ungestörten natürlichen Entwicklung; im Staate von den Vorrechten zu der angeborenen Freiheit und Gleichheit, von der Herrschaft Einzelner zur Selbstregierung des souveränen Volkes; in der Religion von der positiven zu der Naturreligion, welche sich in dem deistischen Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zusammenfaßt. Die theoretische Weltansicht Rousseau's steht allerdings mit der eines Diderot und Holbach im ausgesprochenen Gegensatz; aber in seinen praktischen Zielen trifft er mit ihnen zusammen, und wenn die ganze Aufklärung jener Zeit von dem Herkommen auf die Natur, von der Ueberlieferung auf die Vernunft zurückgehen will, so hat kein anderer diese Forderung lauter erhoben und folgerichtiger durchgeführt. Die übrigen wenden sich mit der Bildung ihres Jahrhunderts gegen die Traditionen der Vorzeit; Rousseau sehnt sich auch aus dieser Bildung zum reinen Naturzustand zurück. Daß freilich diese Sehnsucht selbst nur ein Erzeugniß der Ueberbildung, der vermeintliche Naturzustand nur eine Fiktion war, davon hatte weder Rousseau noch seine Zeitgenossen ein Bewußtsein.

Wir haben nun schon früher gesehen, wie vielfach diese englische und französische Aufklärung auf die deutsche eingewirkt hat. Aber doch hatte diese Einwirkung bis dahin zu keiner grundsätzlichen Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen Standpunkten geführt. Das Ergebniß war vielmehr nur dieses gewesen, daß die herrschende leibniz-wolffische Philosophie mit mancherlei Elementen versetzt wurde, die ihr zwar ursprünglich fremd waren, aber doch in ihr selbst Anknüpfungspunkte fanden; daß die psychologische Beobachtung, der schon Wolff's empirische Psychologie ein geräumiges Feld eröffnet hatte, noch weiter ausgedehnt, die Zergliederung der geistigen Vorgänge mit größerer Schärfe und Feinheit vorgenommen, die metaphysischen Untersuchungen dagegen vernachläßigt und die wissenschaftliche Consequenz einem Eklekticismus geopfert wurde, der bald genug mit der bequemen Berufung auf den gesunden Menschenverstand oder das unmittelbare Gefühl jeder gründlichen Untersuchung aus dem Wege zu gehen wußte; daß endlich die Moral, auf welche das philosophische Interesse sich immer ausschließlicher concentrirte, fast allgemein als eine Glückseligkeitslehre ohne strengere wissenschaftliche Haltung behandelt, und auch die Theologie ganz in den Dienst dieses Glückseligkeitsstrebens gezogen wurde. Dieser Zustand der philosophischen Bestrebungen ließ nun allerdings das Bedürfniß erkennen, über die wolffische Philosophie hinauszukommen und sie durch die Ergebnisse der ausländischen Wissenschaft zu ergänzen. Indem ferner das Interesse sich von der Naturforschung und der Metaphysik zur Psychologie und Moral hinwandte, indem die Philosophie von der Selbstbeobachtung ausgehen und zur Glückseligkeit hinführen wollte, war der Mensch als der Gegenstand, das menschliche Selbstbewußtsein als der Ort bezeichnet, mit dessen Untersuchung sich die Philosophie vor allem andern zu beschäftigen habe. Aber keiner von den Männern, die wir bisher kennen gelernt haben, hatte eine tiefere Durchforschung

dieses Gebiets unternommen, und keiner von ihnen hatte erkannt, daß alle Versuche zur Fortbildung und Ergänzung der leibniz-wolffischen Philosophie einer haltbaren Grundlage entbehrten, so lange nicht die entscheidenden Fragen nach dem Ursprung unserer Vorstellungen gründlicher als bisher untersucht waren, und der Beitrag festgestellt war, welchen einerseits die objektiven Eindrücke, andererseits die Selbstthätigkeit des vorstellenden Subjekts für ihre Bildung leisten. Eben diese Frage ist es nun, durch deren Beantwortung Kant eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie eröffnete. Er widerlegte die bisherigen Standpunkte, indem er jeden durch die andern ergänzte und sie zu einem neuen fortbildete. Wenn der leibniz-wolffische Rationalismus alle unsere Ueberzeugungen auf die Vernunft gründen wollte, so gab ihm Kant zu bedenken, daß die Vernunft ihren Stoff nur der Erfahrung entnehmen könne, daß aller Vernunftgebrauch nur Bearbeitung dieses erfahrungsmäßigen Stoffes, und daher auf dasjenige Gebiet beschränkt sei, welches Gegenstand der Erfahrung werden kann. Wenn der Empirismus die Erfahrung für die einzige Quelle unserer Vorstellungen und für den Maßstab ihrer Wahrheit erklärte, wies ihm Kant nach, daß die Erfahrung selbst nur durch unsere geistige Thätigkeit und nach den Gesetzen dieser Thätigkeit zu Stande komme, daß sie uns daher die Dinge nie so zeige, wie sie an sich selbst beschaffen sind, sondern immer nur so, wie sie uns, nach den subjektiven Bedingungen unseres Vorstellens, erscheinen. Je vollständiger er aber hiemit den menschlichen Geist in seinem Erkennen auf die Erscheinungswelt beschränkte, um so ausschließlicher knüpfte er seine Verbindung mit der übersinnlichen Welt an das sittliche Wollen. Der Mensch bestimmt bei ihm durch die Gesetze seines Vorstellens die Form der Erscheinung, wie sie uns als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist, und er findet in den Gesetzen seines Handelns die Spur dessen, was der Erscheinung als das ideale Wesen der

Dinge zu Grunde liegt. Wenn die deutsche Philosophie bei Leibniz Spiritualismus gewesen war, aber schon in Wolff diesen Charakter wieder verloren hatte, so wird sie durch Kant zum Idealismus: er läugnet zwar weder die Dinge außer uns noch die Gottheit über uns, aber er behauptet, daß wir unmittelbar nur von uns selbst etwas wissen können, von jenen dagegen nur in den Formen unseres Vorstellens und nur soweit, als der Inhalt unseres Selbstbewußtseins auf sie hinweist.

Dieser Idealismus entwickelt sich nun nach Kant in einer Reihe bedeutender, rasch aufeinanderfolgender Systeme. Trat ihm auch von Anfang an die Glaubensphilosophie Jacobi's und seiner Freunde entgegen, so konnte sie ihm doch schon deßhalb nicht wirklich Einhalt thun, weil sie die Wahrheiten, welche ihr Kant in einen subjektiven Schein aufzulösen schien, nicht begrifflich, durch allgemein gültige Gründe, zu beweisen, sondern nur auf das Gefühl und das unmittelbare Bewußtsein, also wieder nur auf die subjektive Ueberzeugung, zu gründen wußte. Während vielmehr Kant noch, im letzten Jahrzehend seines Lebens, mit der Anwendung seiner Grundsätze auf die einzelnen Theile des philosophischen Systems beschäftigt war, zog bereits Fichte aus denselben die Folgerung eines unbeschränkten subjektiven Idealismus, welcher die ganze objektive Welt für ein Erzeugniß des unendlichen Ich, einen bloßen Widerschein des Bewußtseins erklärte. Bei Schelling wurde dieser subjektive Idealismus zum objektiven: an die Stelle des absoluten Ich trat das Absolute schlechtweg, oder die absolute Identität, das unendliche Wesen, welches an sich selbst weder Subjekt noch Objekt, weder Geist noch Natur ist, aber in seiner Erscheinung beide, als die wesentlichen, sich gegenseitig ergänzenden Formen seiner Offenbarung, hervorbringt. Hegel unternahm es, diese Offenbarung des Absoluten in ihrer Vollständigkeit logisch zu begreifen, das Universum als Erscheinung der Idee von Einem Punkt aus dialektisch zu construiren.

Andere, zum Theil hervorragende Männer, die wir aber doch als Philosophen den eben Genannten weder an systematischer Folgerichtigkeit noch an weitgreifendem Einfluß gleichstellen können, nahmen neben und zwischen ihnen ihre Stellung, ohne sich indessen von der allgemeinen Grundlage des deutschen Idealismus zu entfernen. Dagegen erhob Herbart nicht allein gegen die ganze nachkantische Philosophie Einsprache, sondern er gieng auch über Kant selbst zu der älteren Metaphysik zurück, welche allerdings in seinen Händen eine sehr wesentliche Umgestaltung erfuhr. Aber so wenig es einem der idealistischen Systeme gelungen war, seine Herrschaft auf die Dauer zu behaupten, so wenig gelang es der herbartischen Philosophie, sich an ihre Stelle zu setzen; und so zeigen die letzten Jahrzehende im ganzen eine Unsicherheit und einen Streit der philosophischen Bestrebungen in Deutschland, welche zu dem übermäßigen Selbstvertrauen der unmittelbar vorangehenden Zeit einen starken Contrast bildet. Ich wende mich zunächst zu dem Manne, von welchem diese ganze Entwicklungsreihe ausgeht.

I. Immanuel Kant.

1. Kant's Leben und Schriften; seine philosophische Entwicklung und sein Standpunkt.

Immanuel Kant wurde den 22. April 1724 in Königsberg geboren. Sein Vater war ein Sattler, dessen Vorfahren aus Schottland eingewandert waren; er starb, als der Sohn eben am Ende seiner Universitätszeit angelangt war. Kant's Eltern hielten sich zu der Parthei der Pietisten, und so lag denn auch seine Erziehung in der Richtung einer offenbarungsgläubigen, dog-

matisch beschränkten, aber doch vorzugsweise dem praktischen Christenthum zugewandten Frömmigkeit; in demselben Sinn wurde die Lehranstalt, auf der er zugleich mit dem berühmten Philologen David Ruhnken seine Gymnasialstudien machte, von ihrem würdigen und um Kant hochverdienten Vorstand, dem Professor Schultz, einem orthodoxen Wolffianer, geleitet. Er selbst hat aus der Schule des Pietismus den sittlichen Ernst und die strenge Gewissenhaftigkeit, von der diese Denkweise erfüllt war, in das spätere Leben mit herübergenommen, von ihrer Engherzigkeit dagegen und ihren dogmatischen Voraussetzungen sich, wie es scheint, ohne tiefergehende innere Kämpfe befreit. Nach dem Wunsche seiner Eltern studirte er (1740—1746) in seiner Vaterstadt Theologie; hat er aber auch dieses Fach nicht vernachläßigt, so zog ihn doch die Mathematik und Philosophie ungleich mehr an. Sein Lehrer in diesen Wissenschaften war Martin Knutzen (gest. 1751), ein achtungswerther Gelehrter aus der wolffischen Schule, welcher sich durch einige philosophische Schriften bekannt gemacht hat; auch in Newton's Naturlehre ist er durch ihn eingeführt worden. Nach Beendigung seiner Universitätsstudien lebte Kant neun Jahre lang als Hauslehrer, erst bei einem Prediger, dann in zwei adeligen Familien; und man wird annehmen dürfen, daß er während dieses Zeitraums nicht blos wissenschaftlich fortgearbeitet, sondern sich auch jene gesellschaftliche Bildung angeeignet hat, die ihn später auszeichnete. Erst 1755, in seinem 32. Lebensjahr, habilitirte er sich als Privatdocent der Philosophie in Königsberg. Seine Vorlesungen machten einen ungewöhnlichen Eindruck, seine Schriften verschafften ihm bald in steigendem Maße die Anerkennung der Gelehrten; aber die Umstände waren ihm, theilweise in Folge des siebenjährigen Kriegs, so ungünstig, daß er über zehn Jahre warten mußte, bis er es zu einer ersten, höchst bescheidenen, Anstellung als Bibliothekar, und weitere vier Jahre, bis er es (im März 1770) zur ordentlichen Professur

brachte.[1]) Er war eben im Begriff gewesen, einem Ruf nach Erlangen zu folgen; von jetzt an blieb er aber Königsberg treu, so verlockend auch die Aussichten sein mochten, die sich ihm anderswo eröffneten. Hier schuf er in der stillen Zurückgezogenheit des Gelehrten jene Werke, welche in dem Zustand der Philosophie eine Revolution herbeiführen und der Wissenschaft eines Jahrhunderts ihre Bahn vorzeichnen sollten. In der strengsten Regelmäßigkeit seiner Tagesordnung lebte er seinem Lehrberuf und seiner wissenschaftlichen Arbeit; wegen der schlichten Biederkeit, der anspruchslosen Gediegenheit seines Charakters, der Liebenswürdigkeit und Feinheit seines Benehmens allgemein verehrt und geliebt. Unverheirathet, wie Leibniz, suchte er seine Erholung im gemüthlichen Verkehr mit Freunden, die er sich mehr aus dem Stand der Geschäftsleute als der Gelehrten auswählte. Die letzten Jahre seines Lebens wurden erst durch die Verdrießlichkeiten getrübt, mit welchen der Glaubenseifer des Ministers Wöllner und seiner Genossen auch ihn nicht verschonte; in der Folge durch eine fühlbare Abnahme seiner Körper- und Geisteskräfte, die am Ende in völligen Stumpfsinn übergieng. Lebensmüde entschlief er den 12. Februar 1804; seine akademische Thätigkeit hatte er schon seit 1797 aufgegeben.

Als Philosoph gieng Kant zunächst von Leibniz und Wolff aus, an die seine Lehrer, ein Schultz und Knutzen, sich hielten. Er selbst galt Jahrzehende lang für einen Wolffianer, und er legte auch seinen Vorlesungen selbst später noch geraume Zeit die Lehrbücher eines Wolff, Eberhard, Baumeister, Meier und Baumgarten zu Grunde. Aber der Geist der Kritik, das Bedürfniß selbständiger Prüfung, spricht sich von Anfang an in der Stellung aus, die er zu seinen Vorgängern einnahm; und wenn

1) Sein Gehalt betrug 400 Thlr. und wurde ihm unter der Regierung Friedrich Wilhelms II, als er schon ein Mann von europäischem Ruf war, auf 620 Thlr. erhöht.

ihm die englische Philosophie erst im Laufe der Zeit zur Befreiung von Wolff's Dogmatismus ihre Unterstützung geliehen hat, trug er doch auch vorher schon in seinem lebhaften naturwissenschaftlichen Interesse, seiner umfassenden Naturkenntniß, seinem Studium Newtons, nach Fischers treffender Wahrnehmung[1]), das Element in sich, dessen philosophischer Ausdruck Locke's Empirismus gewesen war. Er war so von Hause aus nicht blos zum Schüler, sondern zum Kritiker des leibniz-wolffischen Systems angelegt. Aber seine ganze Entwicklung vollzog sich nur allmählich. Er ergriff die Gedanken, durch welche er in der Geschichte der Philosophie Epoche gemacht hat, nicht in dem raschen Aufschwung einer kühnen, der methodischen Erkenntniß stürmisch voraneilenden Genialität; sondern in langsamer und geduldiger Arbeit, Schritt für Schritt vordringend, eroberte sein tiefgründiger Geist sich den Boden, auf dem er seinen Neubau errichten wollte. Erst nachdem er sich durch die bisherige Philosophie durchgearbeitet hatte, konnte er es unternehmen, etwas neues an ihre Stelle zu setzen.

Für den Ernst und für das Talent, mit dem sich Kant dieser Aufgabe unterzog, legt schon die erste Schrift, durch die er sich, unmittelbar nach dem Schlusse seines Universitätsstudiums, in die gelehrte Welt einführte[2]), ein glänzendes Zeugniß ab. Der nächste Zweck dieser Schrift ist die Untersuchung der Streitfrage, welche damals eben sehr lebhaft verhandelt wurde, ob die Größe der bewegenden Kraft mit Descartes dem Produkt aus der Masse in die Geschwindigkeit, oder mit Leibniz (s. o. S. 127) dem Produkt aus der Masse in das Quadrat der Geschwindigkeit gleichzusetzen sei. Kant kommt nach einer eingehenden Prüfung der mathematischen, physikalischen und metaphysischen Gründe,

1) Gesch. d. neuern Phil. III, 126.

2) Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte u. s. w. 1747.

die von der einen und der anderen Seite in's Feld geführt worden waren, zu dem Ergebniß, daß keiner von beiden Theilen unbedingt Recht habe, sondern jeder nur unter gewissen Bedingungen und für gewisse Arten der Bewegung. Wenn die Fortdauer der Bewegung eines Körpers auf der Gegenwart der äußeren Ursache beruht, die sie hervorgebracht hat, wenn m. a. W. die Kraft desselben eine todte Kraft ist, so gilt, wie er glaubt, für die Bestimmung ihrer Größe der cartesianische Maßstab; dagegen gilt der leibnizische, wenn die Bewegung des Körpers aus einer lebendigen Kraft entspringt, d. h. wenn sich die Fortdauer desselben, wie beim freien Fall, aus der innern Bestrebung des bewegten Körpers erklärt; wenn endlich eine Bewegung theilweise aus einer todten und theilweise aus einer lebendigen Kraft abzuleiten ist, so wird je nach dem Grade, in dem dieses oder jenes stattfindet, der eine oder der andere auf sie anzuwenden sein. Diese Unterscheidung läßt sich nun allerdings schwerlich durchführen, Kant's Lösungsversuch erscheint daher nicht genügend. Auch im einzelnen läßt sich gegen seine Ausführungen da und dort etwas einwenden. Aber er zeigt in der Behandlung seines Gegenstandes eine solche Reife des Denkens, und er tritt den großen wissenschaftlichen Auktoritäten, bei aller Bescheidenheit des Anfängers, mit einem so unabhängigen Urtheil und einem so gediegenen, rein auf die Sache gerichteten Sinn entgegen, daß uns diese Leistung eines dreiundzwanzigjährigen jungen Mannes mit der höchsten Bewunderung erfüllen muß. Und was besonders beachtenswerth ist: er spricht schon jetzt nicht allein jenes Mißtrauen gegen die Metaphysik seiner Zeit, jenen Tadel über ihre Ungründlichkeit aus, welcher uns den künftigen Kritiker derselben in ihm ahnen läßt, sondern auch das Verfahren, dessen er sich in der Folge bedient hat, um zwischen den philosophischen Gegensätzen seine eigene Stellung zu finden, ist in dieser Jugendschrift schon vorgebildet. Denn wie er in seiner Kritik der reinen Ver-

nunft darauf ausgeht, den Widerstreit des englischen Empirismus und des deutschen Rationalismus durch gegenseitige Grenzbestimmung in einem höheren Princip aufzulösen, so macht er schon hier den Versuch, den Streit zwischen Leibniz und Descartes dadurch zu schlichten, daß er die Grenzen feststellt, in denen, und die Bedingungen, unter denen jeder von beiden Recht oder Unrecht hat; denn „es heißt", wie er sagt (a. a. O. § 125), „gewissermaßen die Ehre der menschlichen Vernunft vertheidigen, wenn man sie in den verschiedenen Personen scharfsinniger Männer mit sich selber vereinigt, und die Wahrheit, welche von der Gründlichkeit solcher Männer niemals gänzlich verfehlet wird, auch alsdenn herausfindet, wenn sie sich gerade widersprechen." Im ganzen steht er aber hier doch noch auf dem Boden der leibnizischen Philosophie. Mit Leibniz setzt er das Wesen des Körpers in die wirkende Kraft; aus dieser leitet er mit der Verbindung der Substanzen auch den Raum ab, der nichts anderes sei, als die Ordnung dieser Verbindung. Nur die prästabilirte Harmonie der Seele und des Leibes bestreitet er, indem er gerade in jener Bestimmung über das Wesen des Körpers das Mittel zur Erklärung ihrer realen Wechselwirkung zu besitzen glaubt.

Den Geist der leibnizischen Philosophie erkennen wir auch in dem Werke, welches schon 1755 den Grundgedanken von Laplace's berühmter Himmelsmechanik vorweggenommen hat, der „allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels." Kant sucht hier den Bau und die Bildung unseres Sonnensystems durch die Voraussetzung zu erklären: die gesammte Materie desselben sei ursprünglich in chaotischer Mischung als eine äußerst dünne und feintheilige Masse über den ganzen Raum, den es einnimmt, gleichmäßig vertheilt gewesen; aus diesem Urstoffe haben sich die einzelnen Himmelskörper auf rein mechanischen Wege, unter dem Einfluß der beiden der Materie ursprünglich inwohnenden Kräfte, der Anziehungs- und Abstoßungskraft, gebildet; gleich-

zeitig und durch die gleichen Ursachen haben sie aber auch die ihnen eigenthümlichen Bewegungen erhalten. In seiner scharfsinnigen Ausführung dieser Idee spricht Kant unter anderem auch die Vermuthung aus, jenseits des Saturn (der damals noch der äußerste bekannte Planet war) liege noch eine Reihe weiterer Planeten, welche schließlich durch die mit der Entfernung von der Sonne zunehmende Excentricität ihrer Bahnen in Kometen übergehen. So entschieden er sich aber durch diese mechanische Erklärung des Weltgebäudes der Ansicht entgegenstellt, welche die Entstehung desselben nur aus dem unmittelbaren Eingreifen der göttlichen Schöpferthätigkeit abzuleiten wußte, und so weit er in dieser Beziehung nicht allein von Wolff und dessen Schule, sondern auch von Newton abweicht, auf dessen große Entdeckungen sich seine ganze Theorie gründet, so ist es doch nicht seine Absicht, die teleologische Naturbetrachtung überhaupt aus der Wissenschaft zu verbannen. Er ist vielmehr mit Leibniz überzeugt, daß die teleologische und die mechanische Naturerklärung sich mit einander vollkommen vertragen; er findet, daß man einen bündigeren Beweis für das Dasein Gottes und eine höhere Vorstellung von der göttlichen Wirksamkeit erhalte, wenn man die Natur als ein geordnetes Ganzes betrachte, das kraft seiner eigenen Gesetze das schöne und zweckmäßige hervorbringe, als wenn man meine, die allgemeinen Naturgesetze bringen an und für sich selber nichts als Unordnung zuwege, und alle Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung könne nur von einem wunderbaren Eingreifen der Gottheit herrühren. Wenn er daneben der Neigung nicht widerstehen kann, mit seinen kosmologischen Ansichten kühne Vermuthungen über die Bewohner der Planeten und über die künftigen Aufenthaltsorte und Schicksale der menschlichen Seelen zu verbinden, so wird man darin zwar immerhin eine Spur davon finden dürfen, daß er noch nicht zur vollen wissenschaftlichen Reife gelangt ist; aber man wird ihm diesen

Mangel um so lieber zugutehalten, da er selbst sich des Unterschieds zwischen seinen Muthmaßungen und wissenschaftlich erwiesenen Sätzen wohl bewußt ist.

Demselben Zeitpunkt gehören einige weitere Schriften an, deren Standpunkt gleichfalls noch der eines selbständigen Denkers aus der Schule von Leibniz und Wolff ist. An die Theorie des Himmels schließt sich die Abhandlung an, in der Kant schon ein Jahr früher (1754) die Frage, ob die Erde veralte, im Geist umsichtiger Prüfung erörtert hatte; an diese zwei kleine Arbeiten über das Feuer (1755) und über die Winde (1756), und die Schrift über das Erdbeben zu Lissabon (1756). In der letzteren bemüht sich Kant, die natürlichen Gründe der Erdbeben aufzuzeigen, diese verheerenden Naturerscheinungen als einen Theil der gesammten Naturordnung begreiflich zu machen; und er tritt dabei jener beschränkten Teleologie, welche derartige Vorgänge theils gar nicht zu fassen, theils nur als göttliche Strafgerichte zu erklären weiß, mit der Bemerkung entgegen: der Mensch dürfe sich nicht für den Zweck der ganzen Welt halten, er dürfe nicht das Ganze sein wollen, während er doch nur ein Theil sei. Zugleich unterläßt er es aber nicht, darauf hinzuweisen, daß auch diese Uebel mit wohlthätigen und unentbehrlichen Natureinrichtungen zusammenhängen und höheren sittlichen Zwecken dienen. Er entfernt sich daher zwar von der Aeußerlichkeit der wolffischen Naturbetrachtung, aber er bleibt dem Geiste des leibnizischen Optimismus vollkommen treu, den er auch noch etwas später (1759) eigens vertheidigt hat. In der Abhandlung über das Feuer spricht Kant die Ansicht aus, daß sowohl die harten als die flüssigen Körper aus festen Theilen bestehen, welche durch eine elastische Materie verbunden seien; die schwingende Bewegung dieser Materie sei die Wärme. Eingehender behandelt er die Frage über die Urbestandtheile der Körper in seiner „physischen Monadologie" (1756). Er findet dieselben mit Leibniz in ein-

fachen Substanzen oder Monaden, die aber doch einen Raum einnehmen, soferne jede von ihnen eine Wirkungssphäre habe, in die sie keine anderen eindringen läßt. Aus dieser Annahme leitet er dann eine eigenthümliche Erklärung der Bewegung und Ruhe der Körper ab, während er zugleich die gewöhnliche Fassung der Trägheitskraft und das leibnizische Gesetz der Continuität scharfsinnig bestreitet.[1]) Schon hier berührt sich nun die Physik mit der Metaphysik. Ausdrücklich war der letztern die Habilitationsschrift gewidmet, in der Kant viele von den Grundbestimmungen des leibniz-wolffischen Systems prüfte. Auch diese Schrift ist ein Beweis für die Kraft und Selbständigkeit seines Denkens; aber zugleich auch für die Macht, welche Leibniz damals noch über ihn ausübte. Er läugnet, daß es Ein oberstes wissenschaftliches Princip geben könne, und setzt dem Satze des Widerspruchs, welchen Wolff als solches betrachtet hatte, den der Identität als ersten und ursprünglichsten zur Seite. Aus dem Satz des Widerspruchs sucht er, nicht ohne Künstelei, den des „bestimmenden Grundes" abzuleiten, dessen unbedingte Geltung mit Gewandtheit, im Sinne des ächten leibnizischen Determinismus, gegen Crusius vertheidigt wird; zugleich bemerkt aber Kant auch, dieses Gesetz sei nur auf solche Dinge anwendbar, denen kein nothwendiges Sein zukommt, die Gottheit dagegen habe als das nothwendige Wesen überhaupt keinen Grund ihres Daseins; und im Zusammenhang damit bestreitet er schon hier den ontologischen Beweis für das Dasein Gottes, und setzt an die Stelle desselben den Satz: wenn es kein absolut nothwendiges Wesen gäbe, ließe sich auch nichts als möglich denken. Aus dem Satze des bestimmenden Grundes leitet er dann weiter den Grundsatz ab, daß nichts in dem Verursachten sein könne, was nicht in der Ursache ist, und

1) Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, 1758.

2) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755.

hieraus, im Anschluß an die leibnizische Lehre von der Erhaltung der Kraft, die Bestimmung, daß sich die Größe der absoluten Realität in der Welt natürlicherweise weder vermehren noch vermindern könne; daß dieß nämlich durch übernatürliche Veranstaltungen möglich sei, will er nicht läugnen. Die leibnizische Behauptung, nichts in der Welt sei ohne Folgen, bestreitet er; ebenso auch das Princip des Nichtzuunterscheidenden. Dagegen stellt er seinerseits die zwei eingreifenden Grundsätze auf, daß jede Veränderung einer Substanz durch ihre Verbindung und Wechselwirkung mit andern bedingt sei, und daß diese Wechselwirkung sich nur aus dem göttlichen Verstand als ihrer gemeinschaftlichen Ursache erklären lasse. Durch diese Wechselwirkung erzeugt sich der Raum, ihre erste Erscheinung ist die Anziehung der Körper. Der prästabilirten Harmonie widerspricht Kant auch hier.

Eine von den Fragen, welche in dieser Abhandlung zusammengedrängt sind, die nach der Beweisführung für das Dasein Gottes, hat Kant später in einer eigenen Schrift eingehender besprochen.[1]) Er greift auch hier den ontologischen Beweis in seiner bisherigen Gestalt an, mit dem gleichen Grunde, wie später in der Kritik der reinen Vernunft, daß nämlich aus den Merkmalen eines Begriffes niemals auf dessen Dasein geschlossen werden könne, da das Dasein nicht ein Prädikat eines Dings, eine nähere Bestimmung seines Begriffs, sondern nur die absolute Position dieses Begriffs sei. Er will ferner den kosmologischen und teleologischen Beweis gleichfalls nicht als Beweise im strengen Sinn gelten lassen, weil man aus dem Dasein zufälliger, empirisch gegebener Dinge nie auf eine schlechthin nothwendige Ursache derselben, noch weniger auf die Einheit und Vollkommen-

1) Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, 1763.

heit dieser Ursache schließen könne. Aber doch glaubt er an die Möglichkeit eines Beweises für das Dasein Gottes, und er hofft ihn als apriorischen, oder wie er sagt, als ontologischen Beweis auf demselben Weg herzustellen, den er schon in seiner Habilitationsschrift eingeschlagen hat, indem er ausführt: jede Möglichkeit setze als ihren Realgrund etwas schlechterdings nothwendiges voraus; daß es aber auch keine Möglichkeit gebe, sei undenkbar, denn eine Annahme, die alle Möglichkeit aufhebe, sei unmöglich. Diese Beweisführung ist nun freilich noch ganz im Geschmack der wolffischen Metaphysik. Kant bemerkt nicht, daß sein Beweis sich in einem ähnlichen Zirkel bewegt, wie der ontologische, und ebenso von einem empirischen Datum ausgeht, wie der kosmologische und physiko-theologische; denn wie der ontologische Beweis die Wahrheit unseres Gottesbegriffs vorausgesetzt hatte, so setzt der kantische voraus, daß es überhaupt ein Mögliches, d. h. ein Denkbares, geben müsse; diese Voraussetzung kann sich aber schließlich doch auf nichts anderes gründen, als auf die Thatsache unseres Denkens. Wir sehen unsern Philosophen also auch hier im ganzen noch auf dem Boden der bisherigen Metaphysik stehen, während er sich mit Einem Fuße allerdings bereits anschickt, darüber hinauszuschreiten.

Neben diesen metaphysischen Untersuchungen gehen eingreifende methodologische Erörterungen her. Kant bestreitet (1762) „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“, indem er zu zeigen sucht, daß die zweite, dritte und vierte Schlußfigur aus zwei oder mehreren Schlüssen der ersten zusammengesetzt, diese selbst aber Akte der Urtheilskraft seien, durch welche wir unsere Begriffe vervollständigen. Die Urtheilskraft führt er schon hier auf das Vermögen des inneren Sinnes, seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen, oder m. a. W. auf das Selbstbewußtsein zurück, das auch nach seinem späteren System die einheitliche Quelle aller Vorstellungsthätigkeit ist. Zu

einer zweiten Abhandlung[1]) untersucht Kant die Natur des Gegensatzes; er unterscheidet den logischen und den realen Gegensatz und setzt die Eigenthümlichkeit des letzteren darein, daß er nicht zwischen einer Bestimmung und ihrer einfachen Verneinung, sondern zwischen zwei positiven Bestimmungen stattfinde, daß die Entgegengesetzten sich nicht verhalten, wie A und non — A, sondern wie die positiven und die negativen Größen der Mathematiker. Als ein Beispiel dieses Verhältnisses dienen ihm außer anderem die zwei Grundkräfte der Körper, die Anziehungs- und Widerstandskraft (vgl. S. 409). Will er aber auch hier einen mathematischen Begriff in die Philosophie einführen, so ist er doch kein Freund der mathematischen Methode, welche der wolffischen Schule für die einzige streng wissenschaftliche galt; er zeigt vielmehr in seiner Preisschrift „über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral" (1764), daß die Natur ihres Gegenstandes der Philosophie eine ganz andere Behandlungsart vorschreibe, als der Mathematik. Denn die Mathematik verfahre synthetisch, die Philosophie analytisch; jene habe es mit den Größen zu thun, die etwas einfaches und jedem verständliches seien, sie könne daher mit Definitionen anfangen und aus diesen alles andere auf demonstrativem Weg ableiten; während die Philosophie zu ihrem eigentlichen Objekt die Qualitäten habe, die viel verwickelterer Natur seien und nur durch Zergliederung der uns gegebenen Gegenstände gefunden werden können. Die letztere müsse daher das gleiche Verfahren einhalten, das einem Newton in der Naturwissenschaft so große Dienste geleistet habe: sie müsse mit sicheren Erfahrungen, und zwar im Unterschied von der Naturwissenschaft mit inneren Erfahrungen, anfangen, und von hier aus die einzelnen Merkmale der Dinge aufsuchen, ohne daß sie damit sofort jene vollständige Kenntniß derselben zu

1) Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, 1763.

haben glaubte, deren Ausdruck die Definition wäre; erst durch eine vollständige Anwendung dieses Verfahrens könne man zu den Definitionen kommen, welche daher nicht der Anfang, sondern das Ende der philosophischen Untersuchung seien. Auf diesem Wege glaubt aber auch Kant damals noch die wesentlichen Ergebnisse der leibniz-wolffischen Metaphysik, wie z. B. die Zusammensetzung der Körper aus einfachen Substanzen, das Dasein und die Eigenschaften Gottes, erweisen zu können; dagegen vermißt er an den ersten Gründen der Moral zur Zeit noch die volle Evidenz, denn das leibnizische Princip der Vollkommenheit sei nur formal, den materialen Grundsätzen dagegen, welche sämmtlich auf das Gefühl des Guten, das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur[1]) zurückkommen, fehle es an der streng wissenschaftlichen Erweisbarkeit. Kant zeigt sich so zwar immer als den rastlos prüfenden Kopf, als den Mann, welcher die wissenschaftlichen Probleme aufspürt, und die Schwierigkeiten entdeckt, an denen die meisten achtlos vorbeigehen; oder wie er selbst sich in der Abhandlung über die negativen Größen mit sokratischer Ironie ausdrückt: er zeigt sich als einen Menschen, der wegen der Schwäche seiner Einsicht gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreift, was alle leicht zu verstehen glauben. Aber so eingreifend auch schon die Zweifel sind, die er der bisherigen Metaphysik sowohl hinsichtlich ihres Verfahrens als hinsichtlich mancher wichtiger Ergebnisse entgegenhält, ein grundsätzlicher Bruch zwischen ihm und ihr ist auch jetzt noch nicht eingetreten.

Den entscheidenden Anstoß zu diesem weiteren Schritt erhielt Kant durch die englische Philosophie. D a v i d H u m e war es, wie er in der Vorrede zu den Prolegomenen selbst bezeugt, der

1) So bestimmt Kant das moralische Gefühl in der Abhandlung über das Schöne und Erhabene (1761) 2. Abschn. W. W. v. Hartenst. 1. A. VII, 391.

zuerst „seinen dogmatischen Schlummer unterbrach und seinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab." Dieser scharfsinnige Denker veranlaßte Kant durch seine Einwürfe gegen die Möglichkeit eines wissenschaftlich gesicherten, über die bloße Wahrscheinlichkeit hinausgehenden Erkennens, und vor allem durch seine Bestreitung des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache (vgl. S. 391 f.), von den Zweifeln an bestimmten Ergebnissen, Beweisen und Methoden zur allgemeinen Bezweiflung der bisherigen Metaphysik fortzugehen; und konnte er auch der Meinung, daß überhaupt keine Metaphysik möglich sei, nicht unbedingt beitreten, so fand er doch, daß sie nur in einem ganz anderen Sinn und von einem ganz anderen Standpunkt aus möglich sei, als man bisher geglaubt hatte. Hume brachte, wie er sagt, kein Licht in diese Art von Erkenntniß, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können. Hume's eigene Landsleute nun, die Philosophen der schottischen Schule, hatten dieß unterlassen; um so lebhafter ergriff er seinerseits die Aufgabe, seine Untersuchungen neu aufzunehmen, und dem Ziele einer gänzlichen Reform der Wissenschaft zuzuführen.

Wir sind zwar nicht darüber unterrichtet, in welchem Zeitpunkt Kant zuerst mit Hume's Schrift über die menschliche Natur bekannt wurde; aber einzelne Spuren ihres Einflusses zeigen sich schon in einigen von den bisher besprochenen Arbeiten. In der Abhandlung über die negativen Größen wirft Kant die Frage auf, wie man es zu verstehen habe, daß ein Ding der Realgrund eines andern sei, „daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?" er findet also in dem Begriff der Ursache, welchen Hume zunächst von Seiten seines Ursprungs, als eine bloße Phantasievorstellung, in Anspruch genommen hatte, eine metaphysische Schwierigkeit, eine Dunkelheit, die er nicht aufzulösen weiß. Noch weiter geht er in der Preisschrift vom Jahr 1764, wenn

er erklärt: die Metaphysik sei ohne Zweifel die schwerste unter den menschlichen Einsichten, allein es sei noch niemals eine geschrieben worden. Aber doch ist damit noch nicht gesagt, daß diese Wissenschaft im bisherigen Sinne des Wortes überhaupt unmöglich sei, sondern nur die bisherige Art ihrer Behandlung wird verworfen; ihre Ergebnisse dagegen glaubt Kant, wie wir gesehen haben, in der Hauptsache noch aufrechthalten zu können. Erst in den „Träumen eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik" (1766) schreibt er der ganzen bisherigen Spekulation einen entschiedenen Absagebrief. Der nächste Gegenstand dieser Schrift sind die Offenbarungen Swedenborg's, die sie mit köstlichem Humor als Erzeugnisse eines kranken Kopfes behandelt; aber Kant benützt diese Gelegenheit, um der dogmatischen Philosophie seiner Zeit zu sagen, daß ihre vermeintliche Weisheit auf einer ähnlichen Täuschung beruhe. Die Metaphysik, erklärt er jetzt, sei nichts anderes als eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft; die aposteriorische Wissenschaft führe bald zu einem Warum, worauf keine Antwort gegeben werden könne, die apriorische fange an, man wisse nicht, wo, und komme, man wisse nicht wohin, und ihre Beweisführungen treffen mit der Erfahrung nicht zusammen; wie etwas eine Ursache sein oder eine Kraft haben könne, lasse sich nicht durch Vernunft einsehen, sondern nur der Erfahrung entnehmen, denn die Vernunft könne die Dinge nur nach der Identität und dem Widerspruch vergleichen, die Causalität dagegen bestehe darin, daß durch etwas ein anderes, im Begriff desselben nicht enthaltenes, nicht aus ihm abzuleitendes, gesetzt werde; so weit daher die Begriffe von Ursachen, Kräften und Handlungen nicht aus der Erfahrung stammen, seien sie durchaus willkührlich. Mit diesen Sätzen macht Kant sichtbar den Uebergang von der früheren theilweisen Kritik der Metaphysik zu der durchgreifenden seines späteren Systems. Das letztere kündigt sich auch in der Entschiedenheit an, mit der

Kant jetzt (a. a. O. 2 Th. 3 Hptst.) die Unabhängigkeit des sittlichen Verhaltens von allen theoretischen Ueberzeugungen, und so namentlich von dem Unsterblichkeitsglauben, behauptet; er findet es nämlich naturgemäßer und sittlicher, die Erwartung der künftigen Welt auf die Empfindungen einer wohlgearteten Seele, als umgekehrt ihr Wohlverhalten auf die Hoffnung der anderen Welt zu gründen. Aber doch verbirgt es sich nicht, daß er den Standpunkt der Vernunftkritik auch jetzt noch nicht wirklich erreicht hat. Er stützt die Sittlichkeit auf einen „moralischen Glauben", nicht auf den kategorischen Imperativ; er leitet den Begriff der Ursache und Wirkung aus der Erfahrung ab, nicht aus der alle Erfahrung bedingenden Thätigkeit des Verstandes; und während er in der Folge Raum und Zeit für subjektive Anschauungsformen erklärte, sucht er in der Abhandlung „von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" (1768) noch zu beweisen, „daß der absolute Raum unabhängig von dem Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe," und gerade auf diese objektive Realität des Raumes wird die Behauptung gestützt, welche an sich selbst freilich Kant's spätere Ansicht anbahnen hilft, daß der absolute Raum kein Gegenstand einer äußeren Empfindung, sondern ein Grundbegriff sei, der jede äußere Empfindung zuerst möglich mache. Erst zwei Jahre später kündigte er der Welt in seiner Inauguraldissertation [1]) durch die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit sein neues System an, von welchem er aber damals doch nur diesen Einen Hauptpunkt entdeckt hatte; und erst nach weiteren 11 Jahren legte er ihr in der Kritik der reinen Vernunft (1781) das Werk vor, welches durch die scharfe, tiefdringende, nach allen Seiten sorgfältig ausgeführte und umsichtig abgewogene Darlegung seiner

1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770.

kühnen Ideen eine vollständige Umwälzung in dem Zustand der Philosophie herbeizuführen bestimmt war.

Von diesem Zeitpunkt an sehen wir Kant in einer rastlosen schriftstellerischen Thätigkeit begriffen. In einem Lebensalter, in welchem bei den meisten die Arbeitskraft nachläßt, folgen sich bei ihm Schlag auf Schlag die Werke, welche theils der Begründung theils der Ausführung seines Systems gewidmet sind: 1783 die „Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik", eine Erläuterungsschrift zu der Kritik d. r. V.; 1785 die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"; 1786 die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft"; 1787 die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft; 1788 die „Kritik der praktischen Vernunft"; 1790 die „Kritik der Urtheilskraft"; 1793 die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"; 1795 die Schrift: „zum ewigen Frieden"; 1797 die „Metaphysik der Sitten", deren ersten Theil die „Rechtslehre", den zweiten die „Tugendlehre" bildet; 1798 der „Streit der Facultäten" und die „Anthropologie"; 1800 die von Jäsche herausgegebenen Vorlesungen über Logik; 1802 und 1803 die von Rink herausgegebenen über physische Geographie und über Pädagogik; vieler kleinerer Abhandlungen nicht zu erwähnen.

Die meisten und bedeutendsten von diesen Schriften bilden nun eine zusammengehörige Reihe: sie sind, wie Kant selbst sagt[1]), theils der kritischen Begründung theils der doctrinalen Darstellung seines Systems gewidmet. In der ersteren Beziehung ergiebt sich ihm sodann wieder eine dreifache Aufgabe. Kant selbst bezeichnet seinen Standpunkt als Kriticismus, als die richtige Mitte zwischen Wolff's Dogmatismus und Hume's Skepsis.[2])
Die wolffische Philosophie war dogmatisch verfahren, denn sie

1) Krit. d. Urtheilsk. Vorr. Schl.

2) Krit. d. r. Vern. Methodenl. IV. Hauptst. Nr. 3. Ebd. Einl. Nr. VI. u. a. St.

hatte vermittelst der Begriffe die Dinge erkennen wollen, ohne den Ursprung und die Zuverlässigkeit dieser Begriffe vorher untersucht zu haben. Für Kant dagegen ist, nach Locke's und Hume's Vorgang, das wichtigste eben diese Untersuchung, die Frage nach der Entstehung und der Wahrheit unserer Vorstellungen, die Kritik des Erkenntnißvermögens. Statt nun aber diese Frage mit Locke selbst wieder dogmatisch, durch die unbewiesene Voraussetzung der Wahrheit der Erfahrung zu beantworten, unterwirft Kant mit Hume, und noch weit gründlicher und umfassender, als dieser, die Erfahrung und die geistigen Vorgänge, durch welche sie bedingt ist, gleichfalls der Untersuchung; während andererseits diese Untersuchung bei Hume ein skeptisches Ergebniß gehabt hatte, hat sie bei ihm ein kritisches: er unterscheidet die verschiedenen Arten des Erkennens, bestimmt ihre Bedingungen und ihre Grenzen. Er behauptet, unserem Erkenntnißvermögen seien die Dinge immer nur in den apriorischen Formen unseres Anschauens und Denkens, und deßhalb nur als Erscheinungen gegeben, wir seien daher mit unserem Wissen auf die Erfahrung beschränkt; die Erfahrung selbst aber entspringe ihrer Form nach aus dem Selbstbewußtsein, als ihrer „transcendentalen", aller Erfahrung vorausgehenden und sie bedingenden Quelle. Er glaubt aber zugleich auch, durch unser Wollen dringen wir in die übersinnliche Welt ein, die unserem Wissen verschlossen sei, und er stellt deßhalb der Untersuchung des Erkenntnißvermögens, mit der die Kritik der reinen Vernunft sich beschäftigt, in der Kritik der praktischen Vernunft jene Untersuchung der sittlichen Anlagen und Anforderungen zur Seite, welche die Grundlage seiner Sittenlehre bildet. Er versucht endlich in der Kritik der Urtheilskraft, zum Schluß seiner kritischen Erörterungen, den Punkt aufzuzeigen, in welchem die theoretische und die praktische Weltansicht zusammentreffen. Da aber durch diese Untersuchungen der theoretischen Vernunftwissenschaft, oder der Metaphysik, der Boden

entzogen ist, während andererseits bloße Erfahrungswissenschaften nach Kant im System der Philosophie überhaupt keinen Raum finden, so bleibt für den doctrinalen Theil desselben, neben der praktischen Philosophie, welche die Rechtslehre, Tugendlehre und Religionsphilosophie in sich befaßt, nur die Darstellung der Bestimmungen übrig, die sich als allgemeine Bedingungen der körperlichen Erscheinung aus der Natur unseres Anschauens und Denkens ergeben, und mit diesen beschäftigt sich die „Metaphysik der Natur", welche in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" niedergelegt ist.

2. Das kantische System. Die Kritik der reinen Vernunft: a) die Möglichkeit und die Bedingungen des erfahrungsmäßigen Erkennens.

Unter den Aufgaben, deren Lösung Kant in dem kritischen Theile seiner Philosophie unternimmt, ist die wichtigste und eingreifendste jene Untersuchung des Erkenntnißvermögens, welche er in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt und durch die Prolegomena dem allgemeinen Verständniß näher zu bringen versucht hat. Den Gegenstand dieser Untersuchung bildet im allgemeinen die Frage nach der Möglichkeit eines apriorischen, von der Erfahrung unabhängigen Wissens; oder, wie er auch sagt, die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik. Kant versteht nämlich unter der Metaphysik im weiteren Sinn die reine Vernunftwissenschaft überhaupt, das Ganze derjenigen Lehrsätze, welche sich weder blos auf die Formen unseres Denkens beziehen, wie die Logik, noch aus der Erfahrung geschöpft sind, wie die empirische Physik und die empirische Psychologie, welche vielmehr aus apriorischen Begriffen eine reale (auf bestimmte Gegenstände bezügliche) Erkenntniß ableiten; im engeren Sinn unterscheidet er die Metaphysik als die wissenschaftliche Erkenntniß des Uebersinn-

lichen von zwei andern apriorischen Wissenschaften, der reinen Mathematik und der reinen Physik, und stellt demnach an die Kritik der reinen Vernunft die dreifache Frage nach der Möglichkeit der reinen Mathematik, der reinen Naturwissenschaft und der Metaphysik.

Seine Antwort lautet zunächst hypothetisch: diese Wissenschaften sind möglich, wenn in Bezug auf die Gegenstände, mit denen sie es zu thun haben, synthetische Urtheile a priori möglich sind; d. h. wenn es unserer Vernunft möglich ist, von sich aus und ohne Beihülfe der Erfahrung über diese Gegenstände Sätze aufzustellen, welche nicht blos in der Entwicklung gegebener Begriffe bestehen, sondern in der Auffindung neuer, welche unser Wissen nicht blos erläutern, sondern auch erweitern. Von unsern Urtheilen sind nämlich diejenigen, bei denen das Prädikat in dem Subjekt als ein Merkmal seines Begriffs enthalten ist, und sich daher aus dem Subjektsbegriff auf rein logischem Wege, durch Zergliederung desselben, nach dem Satz des Widerspruchs ableiten läßt, analytische; synthetische dagegen diejenigen, bei denen dieß nicht möglich ist, weil das Prädikat zum Subjektsbegriff etwas neues, in ihm selbst nicht enthaltenes, hinzubringt. Daß z. B. alle Körper ausgedehnt sind, ist nach Kant ein analytisches, daß gewisse Körper schwer sind, ist ein synthetisches Urtheil, weil die Schwere nicht, wie die Ausdehnung, im Begriff des Körpers als solchem enthalten ist, ein Körper ohne Schwere nicht derselbe logische Widerspruch ist, wie ein Körper ohne Ausdehnung. So lange daher eine Wissenschaft nur analytisch verfährt, gewinnt sie keinen Inhalt, den sie nicht in den analysirten Begriffen schon hätte; nur durch ein synthetisches Verfahren kann sie einen solchen erhalten, und nur wenn sie ihn durch eine apriorische Synthese erhält, wird sie eine apriorische Wissenschaft sein. Wenn mithin die Kritik d. r. V. die Möglichkeit eines apriorischen Wissens untersuchen soll, so handelt es sich hiebei um die Möglichkeit

synthetischer Urtheile a priori, um die Möglichkeit eines Erkennens, welches seinen Inhalt ursprünglich aus uns selbst schöpft, und ihn nicht erst durch die Erfahrung erhält.

Was ist es nun, das sich in dieser Weise erkennen läßt? Nicht das Gegenständliche als solches, — denn von seiner Beschaffenheit kann uns, wie Kant glaubt, immer nur die Erfahrung unterrichten, — sondern einzig und allein wir selbst als das erkennende Subjekt; nicht der objektive Inhalt, sondern nur die subjektiven Formen und Bedingungen unseres Vorstellens. Diese Vorstellungsformen erfüllen sich aber mit einem Inhalt nur durch die Erfahrung; auf solches dagegen, was über die Erfahrung hinaus liegt, lassen sie sich überhaupt nicht anwenden, und wenn wir diese Anwendung dennoch versuchen, gerathen wir unvermeidlich in Täuschungen und Widersprüche. Unser apriorisches Wissen bezieht sich auf die Formen des Vorstellens als Bedingungen der Erfahrung; nicht auf die Dinge, wie sie an sich selbst sind, und auf die letzten Gründe derselben, die nie Gegenstand der Erfahrung werden können. Mit der Begründung dieser Sätze beschäftigt sich die Kritik der reinen Vernunft. Der Inhalt dieser Schrift zerfällt daher der Sache nach in zwei Hälften: die Untersuchung über die Möglichkeit und die über die Grenzen unseres Wissens; den Nachweis der Bedingungen des erfahrungsmäßigen und den Nachweis der Unmöglichkeit eines die Erfahrung überschreitenden Erkennens. Die erste von diesen Untersuchungen umfaßt unter den Abschnitten, in die Kant selbst sein Werk zerlegt hat, die transcendentale Aesthetik und Analytik, die zweite die transcendentale Dialektik.[1])

---

1) Die Eintheilung der Kritik d. r. V. ist ziemlich verwickelt. Kant unterscheidet zunächst die transcendentale Elementarlehre und die transcendentale Methodenlehre; („transcendental" heißen diese, weil sie die apriorischen Bedingungen der Erfahrung untersuchen; m. vgl. über diese Bedeutung des Ausdrucks die Einleitung zur transcendentalen Logik, Nr. 2;)

Bei der Frage nach den Bedingungen der Erfahrungserkenntniß handelt es sich wieder um drei Punkte. Die Vorstellungsthätigkeit, deren Formen und Gesetze den Inhalt alles apriorischen Wissens ausmachen, ist doppelter Art: sinnliches Vorstellen und Denken. Durch die Sinnlichkeit werden uns, wie Kant sagt, Gegenstände gegeben, durch den Verstand werden sie gedacht; jene ist das Vermögen, Vorstellungen zu empfangen, Receptivität, dieser das Vermögen, durch jene Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen, Spontaneität; jene liefert uns Anschauungen, dieser Begriffe. Aus der Verbindung beider entspringt die Erfahrung. Wenn daher die apriorischen Bedingungen der Erfahrung, die Grundformen des Vorstellens aufgesucht werden sollen, so fragt es sich näher: giebt es 1) apriorische Anschauungen? giebt es 2) apriorische Begriffe? und giebt es 3) apriorische Gesetze für die Anwendung der Begriffe auf die Anschauungen?

Daß nun die erste von diesen Fragen zu bejahen sei, glaubt Kant zunächst schon durch eine allgemeine Erwägung darthun zu können. Wenn wir den Gegenstand einer empirischen Anschauung eine Erscheinung nennen, so ist in jeder Erscheinung, wie er ausführt, ein doppeltes zu unterscheiden, ihre Materie und ihre Form. Die Materie ist das an der Erscheinung, was der Empfindung entspricht; denn die Empfindung ist nichts anderes, als die Wirkung eines Gegenstandes auf unser Vorstellungsvermögen. Die Form dagegen ist dasjenige, was macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen

innerhalb der ersteren sodann wieder die Aesthetik, welche es mit dem sinnlichen, und die Logik, welche es mit dem denkenden Erkennen zu thun hat, und in der Logik die Analytik, welche die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß darstellt, und die Dialektik, welche den durch eine falsche Anwendung der reinen Verstandesbegriffe entstandenen dialektischen Schein auflöst. Einfacher ordnen die Prolegomena ihren Inhalt unter die drei Fragen: wie ist reine Mathematik, wie ist reine Naturwissenschaft, wie ist Metaphysik möglich?

geordnet werden kann. Da nun dasjenige, worin sich die Empfindungen allein ordnen können, nicht selbst wieder Empfindung sein kann, so muß die Form zu allen Erscheinungen, oder was dasselbe ist, es muß die reine Form der sinnlichen Anschauung, wie Kant sagt, „im Gemüthe a priori bereit liegen." Kant nennt diese apriorischen Formen der Erscheinung gewöhnlich „reine Anschauungen", und er spricht von ihnen nicht selten so, daß es scheinen könnte, als denke er bei diesem Ausdruck an wirkliche, fertige Vorstellungen, die allem erfahrungsmäßigen Vorstellen vorangehen. Indessen hat er sich schon in seiner Inauguraldissertation ausreichend darüber erklärt, daß dieß nicht seine Meinung ist, und daß wir unter den reinen Anschauungen nichts anderes zu verstehen haben, als die apriorischen Formen oder Gesetze unseres Anschauens. Nachdem er nämlich dort (§ 15, Coroll.) Raum und Zeit als reine Anschauungen aufgezeigt hat, wirft er die Frage auf, ob uns diese Begriffe angeboren seien, oder erst im Lauf unseres Lebens gebildet werden, und er antwortet: die Begriffe des Raumes und der Zeit werden unstreitig von uns selbst gebildet: wir abstrahiren sie von den Thätigkeiten unseres Geistes, der seine Empfindungen nach festen Gesetzen ordne, angeboren sei uns nichts, als eben diese Gesetze. Daß aber ebenso auch nach den apriorischen Gesetzen des Empfindens selbst gefragt werden müßte, daß auch schon unsere Empfindungen nur Vorgänge in unserem Bewußtsein sind, welche vermöge der Einrichtung unserer Natur durch gewisse äußere Eindrücke hervorgerufen werden, dieß hat Kant zwar nicht ganz übersehen[1]); aber doch hat er diesen Punkt nicht weiter verfolgt, und so stark er auch die Subjektivität aller unserer Wahrnehmungen hervorhebt, so begründet er sie doch immer nur damit,

1) §. 4 der Inauguraldissertation bemerkt er: die Empfindung, welche den Stoff der sinnlichen Vorstellung ausmache, hänge hinsichtlich ihrer Qualität von der Natur des empfindenden Subjekts ab.

daß die Formen, unter denen die Empfindungen von uns zusammengefaßt werden, nicht damit, daß auch schon die Empfindungen als solche durch apriorische Vorstellungsgesetze bestimmt werden.

Näher sind es jener Formen nach Kant zwei, der Raum und die Zeit. Alle Gegenstände außer uns werden von uns als im Raum befindlich, alle unsere inneren Zustände werden von uns als Theile eines zeitlichen Verlaufes angeschaut: der Raum ist die apriorische Form der äußeren Anschauung oder des äußeren Sinnes, die Zeit die der inneren Anschauung oder des inneren Sinnes; weil aber auch die Vorstellungen äußerer Dinge, als unsere Vorstellungen, gleichfalls zu unserem inneren Zustand gehören, ist die Zeit eine apriorische Bedingung aller Erscheinung überhaupt, unmittelbar der inneren, mittelbar auch der äußeren.

Den Beweis für diese tiefgreifenden Bestimmungen führt Kant theils direkt, theils indirekt. Jenes, indem er sie an der Raum- und Zeitvorstellung selbst nachweist; dieses, indem er eine Thatsache aufzeigt, welche sich unter keiner anderen Voraussetzung erklären läßt. Seine direkte Beweisführung hat wieder zweierlei festzustellen: daß die Vorstellung des Raumes und der Zeit nicht empirischen, sondern apriorischen Ursprungs ist, und daß sie nicht Begriff, sondern Anschauung ist. Das erstere ergiebt sich nun, wie Kant bemerkt, theils aus dem Umstand, daß wir zwar von allem, was in Raum und Zeit ist, abstrahiren, aber den Raum und die Zeit selbst uns nicht wegdenken können; theils und besonders aus der Erwägung, daß nur die Raumvorstellung uns in den Stand setzt, irgend welche Gegenstände als im Raum befindlich anzuschauen, nur die Zeitvorstellung uns in den Stand setzt, Dinge als gleichzeitig oder aufeinanderfolgend anzuschauen, daß die allgemeinen Vorstellungen des Raumes und der Zeit Bedingungen aller bestimmten Raum- und Zeitanschauungen sind,

und somit nicht ihrerseits erst aus diesen abstrahirt sein können. Daß andererseits Raum und Zeit nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind, erhellt nach Kant aus einem entscheidenden Merkmal. Jeder Begriff ist ein Allgemeines, das in vielen Einzelvorstellungen als Merkmal derselben enthalten ist, und mithin diese als die Subjekte, deren Prädikat es ist, unter sich befaßt; Raum und Zeit dagegen sind Einzelvorstellungen, welche die besonderen Räume und Zeiten als Theile in sich befassen: es giebt nur Einen Raum, der alle einzelnen Räume, nur Eine Zeit, die alle einzelnen Zeiten umschließt. Die Vorstellung aber, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist Anschauung. Raum und Zeit sind mithin apriorische oder reine Anschauungen; sie sind die Formen, in welche vermöge der Gesetze unseres Anschauungsvermögens alle Empfindungen von uns gefaßt werden und gefaßt werden müssen, wenn sich Anschauungen aus ihnen bilden sollen. Nur weil sie apriorische Vorstellungsformen sind, ist es möglich, über Raum und Zeit Sätze aufzustellen, die den Charakter der unbedingten Allgemeinheit und Nothwendigkeit tragen, der bloßen Erfahrungssätzen nie zukommt, nur deßhalb ist reine Mathematik möglich; und nur weil sie Anschauungen sind, nicht Begriffe, bedient sich die Mathematik des constructiven Verfahrens: sie beweist ihre Sätze nicht analytisch, durch Zergliederung von Begriffen, sondern synthetisch, indem sie die reine Anschauung dessen, was sie darthun will, hervorbringt. Wie der direkte Beweis für die kantischen Bestimmungen über Raum und Zeit in der Eigenthümlichkeit der Raum- und Zeitvorstellung lag, so liegt der indirekte Beweis für dieselben in der Thatsache, daß es eine reine Mathematik giebt.

Die reinen Anschauungen enthalten aber erst eine von den apriorischen Bedingungen der Erfahrung. Die Erfahrung umfaßt nicht blos die sinnliche Anschauung, sondern auch den Begriff der Gegenstände, die in der Anschauung gegeben werden;

nicht blos Erscheinungen, die im Raum neben einander liegen und in der Zeit auf einander folgen, sondern auch eine gesetzmäßige Verknüpfung dieser Erscheinungen. Nur durch diese Verknüpfung ist die Vorstellung der Dinge außer uns und des Zusammenhangs dieser Dinge, der Natur, möglich; nur auf ihr beruht der Unterschied zwischen einem Urtheil, einem objektiv gültigen Verhältniß von Vorstellungen, und einer blos subjektiven Ideenassociation; nur aus ihr erklärt es sich, daß wir alle Erscheinungen als Bestimmungen unseres Selbst in uns finden. Der Grund dieser Verknüpfung kann aber nicht in den Dingen als solchen liegen, denn in diesem Fall könnte uns nur die Erfahrung von ihr unterrichten; in der Erfahrung ist uns aber, wie Hume richtig erkannt hat, immer blos eine thatsächliche, nicht eine nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen gegeben. Es bleibt mithin nur übrig, daß wir selbst es sind, die vermöge der Einheit unseres Selbstbewußtseins (oder wie Kant gewöhnlich mit leibnizischer Terminologie sagt: vermöge der Einheit der Apperception) die Erscheinungen in eine nothwendige und dauernde Verknüpfung bringen. In der Vorstellung dieser Verknüpfung besteht aber aller Verstandesgebrauch, alles Denken. Die ursprüngliche Einheit des Selbstbewußtseins ist daher das oberste Princip alles Verstandesgebrauchs: unsere Denkformen sind nichts anderes, als die Formen, in denen das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit unseres Selbstbewußtseins zusammengefaßt wird.[1])

Um nun diese Formen zu finden, geht Kant von der Bemerkung aus: es sei eine und dieselbe Geistesthätigkeit, welche sich analytisch in der Subsumtion gegebener Gegenstände unter Begriffe und synthetisch in der ursprünglichen Begriffsbildung

1) Krit. d. r. V. Transc. Annal. 2. Hauptst. 1. Abschn. § 13. 2. Abschn. §. 15 ff, wozu die Fassung der letzteren Darstellung in der 1. Ausg. zu vergleichen ist. Prolegomena § 27 f. 36.

äußere, welche dort die Urtheilsformen, von denen die formale Logik handelt, hier die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorieen erzeuge; wie er ja schon längst das Vermögen zu urtheilen als die unterscheidende Grundeigenschaft des Verstandes bezeichnet hatte. Hieraus schließt er sofort, daß auch die Formen der ursprünglichen Begriffsbildung den logischen Formen des Urtheils entsprechen müssen. Der letzteren sind es aber, wie er annimmt, zwölf, welche sich unter vier Hauptgesichtspunkte vertheilen; ebensoviele werden es auch der Formen, unter denen das Mannigfaltige der Anschauung ursprünglich zur Einheit zusammengefaßt wird, der Kategorieen, sein müssen. Die Urtheile sind ihrer Quantität nach allgemeine, besondere und einzelne; ihrer Qualität nach bejahende, verneinende und unendliche; ihrer Relation nach kategorische, hypothetische und disjunktive; ihrer Modalität nach problematische, assertorische und apodiktische. Gehen wir von diesen Urtheilen, in denen wir unsere Begriffe zerlegen, auf die erste Bildung derselben und ihre Grundformen zurück, so erhalten wir den zwölf Arten der Urtheile entsprechend zwölf Kategorieen: 1) Kategorieen der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; 2) Kat. der Qualität: Realität, Negation, Limitation; 3) Kat. der Relation: Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Accidens), Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), Gemeinschaft oder Wechselwirkung; 4) Kat. der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Dasein und Nichtsein, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Man kann allerdings gegen diese Ableitung manches einwenden: man kann nicht blos die kantische Tafel der Urtheilsformen an dem einen und anderen Punkt in Anspruch nehmen, sondern man kann auch bezweifeln, ob die Kategorieen der Natur der Sache nach jenen so genau entsprechen müssen und entsprechen können, wie Kant annimmt. Unser Philosoph selbst jedoch hegt gegen die Bündigkeit seiner Deduktion keinen Zweifel, und namentlich die vier Hauptkategorieen der Quantität,

Qualität, Relation und Modalität bilden für ihn bei den verschiedenartigsten Untersuchungen ein stehendes Schema.

Damit aber zwei so ungleichartige Vermögen, wie Sinnlichkeit und Verstand, vereinigt, das Mannigfaltige der Anschauung unter die Einheit des Begriffs zusammengefaßt werde, muß zwischen beide ein Bindeglied in die Mitte treten: es muß eine Geistesthätigkeit geben, welche sich einerseits auf die Sinnlichkeit bezieht, und welche andererseits dieselbe fähig macht, vom Begriff umfaßt und bestimmt zu werden, es muß eine Vorstellung geben, welche zugleich die sinnlichen Anschauungen zur Einheit verknüpft, und den Verstand an der Vielheit des Sinnlichen theilnehmen läßt. Jene Geistesthätigkeit ist nun die produktive Einbildungskraft, diese Vorstellung ist die aus ihr entspringende Anschauung der Zeit. Die Einbildungskraft ist nämlich das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle Anschauung sinnlich ist, gehört sie zur Sinnlichkeit; soferne sie aber doch nicht blos, wie der Sinn, Gegebenes aufnimmt, sondern neue Anschauungen erzeugt, ist sie ein Vermögen, die Sinnlichkeit selbstthätig zu bestimmen, sie ist nicht blos bestimmbar, sondern bestimmend, besitzt nicht blos Receptivität, sondern Spontaneität. Als Anschauungsvermögen ist sie der Sinnlichkeit, als ein Vermögen selbstthätiger Erzeugung von Vorstellungen ist sie dem Verstande verwandt. Sie ist also das gesuchte Mittelglied zwischen beiden. Diejenige Vorstellung aber, durch welche beide verknüpft werden, ist die Vorstellung der Zeit. Da die Zeit die apriorische Form des inneren Sinns ist, fällt alle Verknüpfung von Vorstellungen unter die Zeitbestimmung. Diese Bestimmung ist mithin eine allgemeine und apriorische, und insofern der Kategorie gleichartig; sie ist aber andererseits auch mit der Erscheinung gleichartig, weil die Zeit in jeder empirischen Vorstellung mit enthalten ist. Sie bildet daher die natürliche Vermittlung für die An-

wendung der Kategorie auf die Erscheinung, oder wie Kant dieß auszudrücken pflegt: sie ist das Schema der reinen Verstandesbegriffe. Aus unserem Verstand entspringen die Kategorieen, als die allgemeinen Formen der Zusammenfassung eines Mannigfaltigen. Ein solches ist uns nun zuerst in der Zeit als der von aller Erfahrung unabhängigen, und auch nicht auf die Gegenstände der äußeren Anschauung beschränkten Form jeder Anschauung gegeben. Sie ist es daher, auf welche die Kategorieen ihre erste und allgemeinste Anwendung finden. Jeder Kategorie entspricht eine bestimmte Modifikation der Zeitanschauung, welche sich zu ihr ähnlich verhält, wie auf der Seite des äußeren Sinns z. B. die allgemeine Anschauung des Dreiecks zu dem Begriff desselben. Diese Anschauung ist etwas anderes, als das sinnliche Bild, welches der Geometer auf die Tafel zeichnet; denn das letztere zeigt uns immer ein bestimmtes Dreieck, ein spitz-, stumpf- oder rechtwinkliges, ein gleichseitiges, gleichschenkliges oder ungleichseitiges u. s. w., jene Anschauung dagegen enthält nur dasjenige, was in allen Arten von Dreiecken gleicherweise vorkommt, ebendeßhalb aber in keinem einzelnen Dreieck für sich dargestellt werden kann, nur die allgemeine Regel, nach welcher die Einbildungskraft verfährt, wenn sie diese Figur entwirft, nicht eine bestimmte ihr entsprechende Figur: sie ist nicht das Bild, sondern das Schema eines Dreiecks. Andererseits aber ist diese allgemeine Anschauung des Dreiecks, eben als Anschauung, von dem Begriff desselben zu unterscheiden. Diesen bildet der Verstand, jene die Einbildungskraft. Nicht anders verhält es sich nach Kant auch mit der Zeit als dem allgemeinen Schema der Verstandesbegriffe. Der Begriff der Größe, die Kategorie der Quantität, ist an sich selbst eine unsinnliche Vorstellung; die erste sinnliche Vorstellung, in welcher dieser Begriff zur Darstellung kommt, das reine Schema der Größe, ist die Zahl; die Zahl ist aber nichts anderes als die einheitliche Zusammenfassung der aufeinanderfolgenden Akte,

durch welche eine Zeitreihe erzeugt wird. Aehnlich entspricht unter den Kategorieen der Qualität dem Begriff der Realität das Sein in der Zeit, dem der Negation das Nichtsein in der Zeit, und den Grad der Realität beurtheilen wir nach der Intensität der in derselben Zeit sich erzeugenden Empfindung. Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der Causalität die regelmäßige Aufeinanderfolge der Erscheinungen, das der Wechselwirkung das regelmäßige Zugleichsein der Bestimmungen verschiedener Erscheinungen. Das Schema der Möglichkeit ist die Vorstellung des Seins zu irgend einer Zeit, das der Wirklichkeit das Dasein in einer bestimmten Zeit, das der Nothwendigkeit das Dasein zu aller Zeit. Alle diese Schemata drücken nur die Art aus, wie wir das Mannigfaltige der Anschauung im inneren Sinn zusammenfassen, um dadurch seine Zusammenfassung im Begriff, in der Einheit des Selbstbewußtseins, möglich zu machen.

Durch die Anwendung der Kategorieen auf dieses Schema entstehen die allgemeinen Grundsätze, welche die Gesetze aller Verknüpfung der Anschauungen durch Begriffe ausdrücken, und welche daher, — da jede Erfahrung auf einer solchen Verknüpfung beruht, — die apriorischen Bedingungen aller Erfahrung sind. Indem wir die Erscheinungen unter den Begriff der Quantität stellen, erhalten wir den Grundsatz: alle Anschauungen sind extensive Größen; indem wir sie unter den der Qualität stellen, den Grundsatz: in allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, einen Grad. Die Kategorieen der Relation, auf die Gegenstände einer möglichen Erfahrung bezogen, führen im allgemeinen zu dem Grundsatz, daß Erfahrung nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich sei; denn nur diese nothwendige Verknüpfung ist eine objektive, der Glaube an das Dasein der Objekte ist daher durch sie bedingt. Im besonderen

ergeben sich daraus die drei Sätze: daß bei allem Wechsel der Erscheinungen die Substanz beharre und das Quantum derselben sich weder vermehre noch vermindere; daß alle Veränderungen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursache und Wirkung geschehen; daß alle Substanzen, sofern sie als räumlich coexistirend wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung stehen. Bestimmen wir endlich die Gegenstände der Erfahrung nach den Kategorieen der Modalität, so erhalten wir die drei Grundsätze: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich; was mit ihren materialen Bedingungen (mit der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; was mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängt, ist nothwendig.

Aus diesen Untersuchungen ergiebt sich nun, wie bedeutend der Antheil ist, der unserer eigenen Thätigkeit an allen unsern Vorstellungen ohne Ausnahme zukommt. Gegeben sind uns nur die Empfindungen als der Stoff unserer Vorstellungen. Wenn wir aus diesem Stoff Anschauungen bilden, unsere Empfindungen zu Raumgestalten und Zeitreihen verknüpfen, so gehen wir über das Gegebene als solches hinaus, wir bringen es in eine Form, die aus uns selbst, aus den apriorischen Gesetzen unserer Anschauung stammt. Wenn sich uns die Gegenstände unserer Anschauung durch allgemein gültige Beziehungen, durch einen objektiven Causalzusammenhang verbunden zeigen, und wenn uns in Folge dessen die Raumbilder zu raumerfüllenden Dingen außer uns werden, unsere inneren Zustände sich zum Ich als ihrem bleibenden gemeinsamen Subjekt zusammenfassen, so sind es lediglich unsere eigenen Geistesthätigkeiten, unser Verstand und unsere Phantasie, welche diesen Zusammenhang herstellen: jener indem er die Formen erzeugt, unter denen überhaupt ein Mannigfaltiges von uns in eine nothwendige Verbindung gebracht, zur Einheit des Selbstbewußtseins zusammengefaßt wird; diese

indem sie die Anschauungen in der Zeit so ordnet, daß sie von den Verstandesbegriffen umfaßt werden können. Ist uns daher auch aller Vorstellungsstoff gegeben, so stammt doch alle Vorstellungsform aus uns selbst: was Kant gleich beim Beginn seiner Untersuchung über die zwei Quellen unserer Vorstellungen bemerkt hatte, das hat sich ihm durch die genaue Zergliederung unseres gesammten Vorstellungsvermögens bestätigt.

Wie steht es nun aber mit der Wahrheit der Vorstellungen, die wir auf diese Art bilden? Gegeben ist uns nur der Stoff derselben in der Empfindung. Wir müssen nun allerdings annehmen, daß unsern Empfindungen ein von uns selbst verschiedenes Reales entspreche. Kant sucht dieß in der zweiten Auflage seiner Kritik d. r. V. gegen Berkeley's Idealismus ausdrücklich darzuthun, indem er ausführt: das empirisch bestimmte Bewußtsein unseres eigenen Daseins beweise das Dasein von Gegenständen außer uns, denn der zeitliche Wechsel unserer Zustände könne uns nur an einem Beharrlichen zum Bewußtsein kommen, und da unser Dasein in der Zeit dieses Beharrliche schon voraussetze, so könne das letztere nicht etwas in uns, sondern nur ein Ding außer uns sein. Die Bündigkeit dieses Beweises unterliegt nun zwar erheblichen Einwendungen; aber daß die Empfindungen nicht blos Erzeugnisse des vorstellenden Subjekts seien, sondern sich auf gewisse unabhängig von unserem Vorstellen vorhandene Dinge beziehen, hat Kant stets behauptet. Schon in seiner Inauguraldissertation (§ 4. 11) bemerkt er gegen den Idealismus: unsere sinnlichen Vorstellungen beweisen die Gegenwart der Objekte, durch die sie hervorgerufen werden; und zwei Jahre nach dem ersten Erscheinen der Kritik d. r. V. unterscheidet er in den Prolegomenen [1]) seine Ansicht von dem Idealis-

---

1) § 13, Anm. 3 vgl. Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissensch. (1786) 2. Hptst. 4 Lehrs. Anm. 2 u. a. St.

mus Berkeley's, indem er erklärt: die Existenz der Sachen zu bezweifeln, sei ihm niemals in den Sinn gekommen. Aber auch in der ersten Auflage der Kritik, von der man behauptet hat, das Ding an sich als etwas reales, der Erscheinung zu Grunde liegendes, sei ihr noch fremd — auch in dieser angeblich reineren Darstellung seines Systems spricht er sich, wie wir dieß nach der eben angeführten Erklärung der Prolegomenen nicht anders erwarten können, in dem gleichen Sinn aus. Er setzt voraus, daß es eine uns unbekannte „nichtsinnliche Ursache" unserer sinnlichen Vorstellungen, ein „transcendentales Objekt" gebe, welches uns in den Formen unserer Sinnlichkeit erscheine, daß „das wahre Correlatum" unserer Anschauungen das uns unerkennbare „Ding an sich selbst" sei, daß es die Dinge seien, die uns durch unsere Vorstellungen afficiren[1]); und während er in der zweiten Ausgabe den leibnizischen Gedanken, „Geist und Materie dürften in dem, was ihnen als Ding an sich selbst zu Grunde liege, vielleicht nicht so ungleichartig sein," nur leicht hinwirft[2]), führt er denselben in der ersten[3]) noch weit eingehender aus, und er redet dabei von dem Etwas, das den äußeren Erscheinungen zu Grunde liege und unsern Sinn afficire, von den uns unbekannten Gründen der äußeren und der inneren Erscheinungen, welche beide an sich selbst weder Materie noch ein denkendes Wesen seien, mit solcher Bestimmtheit, er unterscheidet auch hier schon seinen transcendentalen Idealismus von dem „empirischen Idealismus" Berkeley's so scharf, daß sich nicht annehmen läßt, er habe in jenem Zeitpunkt das Dasein von Dingen, welche durch ihre Ein-

1) Transc. Aesth. §. 3. 8. Transc. Annal. 2. B. 2. Hptst. 3. Abschn. Nr. 3, 2. Analogie, Beweis. Transc. Dial. 2. B. 2. Hptst. 6. Abschn. S. 39 f. 50 f. 162 f. 390 f. Rosenkr.

2) Transc. Dial. 2. B. 1. Hptst. g. E.

3) In dem Abschnitt über die Paralogismen der reinen Vernunft. S. 287 f. 293. 295 f. 298. 303. Rosenkr. Vgl. was S. 409 angeführt ist.

wirkung auf unsern Geist die Empfindungen hervorrufen, geläugnet oder bezweifelt. Hat er doch auch das Dasein Gottes, wie allgemein zugegeben wird, damals so wenig, als früher und später, bezweifelt; und doch stützt sich sein Beweis für dasselbe durchaus auf das Dasein einer von uns unabhängigen Naturordnung und muß sofort zusammenfallen, wenn man mit Fichte die Außenwelt zu einem bloßen Erzeugniß unseres Selbstbewußtseins macht. Versteht man daher unter der Außenwelt oder dem Objekt nicht raumerfüllende und räumlich außer uns befindliche Gegenstände, sondern nur überhaupt die Gesammtheit dessen, was in seinem Dasein von uns verschieden, was weder ein Theil noch ein Erzeugniß unseres eigenen Wesens ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Kant ein Objekt in diesem Sinn jederzeit behauptet und die Sinnesempfindung von demselben hergeleitet hat.

Aber dieses Objekt kann von uns freilich nur unter den Formen unseres Anschauens und Denkens vorgestellt werden. Wenn sich unsere Empfindungen zu der Anschauung von Dingen im Raume und Vorgängen in der Zeit verknüpfen, wenn wir die wechselnden Erscheinungen auf beharrliche Substrate zurückführen, wenn wir das eine als Ursache das andere als Wirkung betrachten, wenn wir irgend einen Zusammenhang unter den Dingen annehmen, so übertragen wir die Anschauungen, welche unsere Sinnlichkeit, die Begriffe, welche unser Denken erzeugt hat, die Bestimmungen, unter denen wir das Gegebene zur Einheit unseres Selbstbewußtseins zusammenfassen, auf die Dinge. Welches Recht haben wir nun zu dieser Uebertragung, und welche Wahrheit können Vorstellungen für sich in Anspruch nehmen, die zwar ihrem Stoff nach uns gegeben, aber ihrer Form nach ganz und gar unser eigenes Werk sind? Können die Formen unseres Vorstellens mit den Formen der vorgestellten Gegenstände zusammenfallen, können die subjektiven Bestimmungen unseres Bewußtseins zugleich objektive Bestimmungen der

Dinge sein? Kant hält diese Annahme für so unzuläßig, daß er es gar nicht nöthig findet, ihre Möglichkeit einer genaueren Untersuchung zu unterziehen. Nehmen wir unsere Begriffe vom Objekt her, sagt er, so sind sie blos empirisch; „nehmen wir sie aus uns selbst, so kann das, was blos in uns ist, kein Grund sein, warum es ein Ding geben solle, dem so etwas, als wir in Gedanken haben, zukomme."[1]) Wären unsere Bestimmungen über Raum und Zeit, über Ursache und Wirkung u. s. w. empirischen Ursprungs, so könnten sie keine Nothwendigkeit und keine absolute Allgemeinheit haben; sind sie andererseits apriorisch, stammen sie aus uns selbst, so können sie, wie Kant glaubt, immer nur über die Art etwas aussagen, wie wir uns die Dinge vorzustellen genöthigt sind, aber nicht über die Eigenschaften, welche den Dingen an sich selbst zukommen. Indem daher Kant den apriorischen Charakter der reinen Anschauungs- und Denkformen nachgewiesen hat, glaubt er auch erwiesen zu haben, daß unsere Vorstellungen uns die Dinge nicht so zeigen, wie sie an sich sind, sondern nur so, wie sie sich uns unter den eigenthümlichen Bedingungen unseres Vorstellens, in dem Spiegel des menschlichen Geistes darstellen; daß sich m. a. W. alle unsere Vorstellungen nur auf die Erscheinung, nicht auf das Ding-an-sich, nur auf Phänomena, nicht auf Noumena beziehen. Wir können die Dinge außer uns nur als raumerfüllende Gegenstände, und somit als Körper, die Vorgänge außer uns und in uns nur als Begebenheiten in der Zeit anschauen; wir sind genöthigt, unser eigenes Dasein wie das aller anderen Wesen uns als ein Sein in der Zeit, alles, was ist und geschieht, theils als gleichzeitig theils als aufeinanderfolgend vorzustellen. Aber

1) Krit. d. r. V. 1. Aufl. Transc. Anal. 1. B. Schlußabschnitt S. 115. Rosenkr. Weiter vgl. m. den Schlußabschnitt der transc. Aesthet. u. a. St.

wir können nicht behaupten, daß die Dinge auch an sich selbst in Raum und Zeit seien, oder daß unser eigenes Leben an sich selbst eine Zeitreihe bilde, denn Raum und Zeit sind nur die Formen unserer Sinnlichkeit. Was Gegenstand der äußeren Anschauung für uns sein soll, muß freilich im Raum, was überhaupt von uns angeschaut werden soll, muß in der Zeit sein; Raum und Zeit sind insofern die unerläßlichen Bedingungen der Erscheinung, und alle die Aussagen über Raum- und Zeitverhältnisse, auf welchen die Geometrie und die Mechanik beruht, haben in Beziehung auf die Erscheinungen ihre vollkommene Wahrheit und gelten von ihnen in ausnahmsloser Allgemeinheit. Aber sie gelten von ihnen eben nur als von Erscheinungen, nur wiefern sie von uns vorgestellt werden; daß dagegen die Dinge, auf die unsere Anschauungen sich beziehen, auch an sich in Raum und Zeit seien und von einem an die Bedingungen des menschlichen Anschauungsvermögens nicht gebundenen Geiste gleichfalls unter diesen Formen vorgestellt werden müßten, läßt sich nicht annehmen. Raum und Zeit haben demnach, wie Kant sich ausdrückt, zwar empirische Realität; fragen wir dagegen nach ihrem transcendentalen Charakter, nach ihrem Ursprung und ihrer unbedingten, von den Formen unseres Vorstellens unabhängigen Geltung, so müssen wir ihre Idealität, wir müssen in Beziehung auf sie ein System des transcendentalen Idealismus behaupten. Das gleiche gilt aber auch von unsern Begriffen, unsern Denkformen. Wir sind allerdings genöthigt, uns die Dinge in einem nothwendigen Zusammenhang, in den Verhältnissen von Substanz und Accidens, Ursache und Wirkung u. s. w. zu denken, und weil diese Bestimmungen aus der Natur unseres Verstandes mit Nothwendigkeit hervorgehen, ist es unmöglich, daß uns etwas als Gegenstand unserer Vorstellung gegeben werde, das nicht unter sie fiele: sie sind die apriorischen und deßhalb durchaus allgemeinen Bedingungen jeder Erfahrung; sofern es sich daher um

die Dinge als Gegenstände der Erfahrung, um die Erscheinungen handelt, haben sie objektive Gültigkeit, denn nur durch sie kann etwas überhaupt Objekt für uns werden. Aber abgesehen von dieser Bedingung können wir sie nicht anwenden, und auf das Ansich der Dinge, oder die Dinge-an-sich, aus ihnen nicht schließen Denn einmal sind auch sie gerade so gut, als die reinen Anschauungen, bloße Formen unseres Vorstellens; und sodann setzen diese Formen, wenn wir sie auf Gegenstände anwenden und eine reale Erkenntniß durch sie gewinnen wollen, irgend einen Inhalt voraus, der in sie gefaßt wird; ein Inhalt kann uns aber nur durch die Anschauung gegeben werden, und jede Anschauung ist bei uns Menschen an Raum und Zeit, als die Formen unserer Sinnlichkeit, gebunden, einer unsinnlichen, intellektuellen Anschauung sind wir nicht fähig. Keine einzige von den Kategorien unseres Denkens drückt etwas anderes als die Art aus, wie wir in unserem Vorstellen die Erscheinungen, das uns in Raum und Zeit gegebene, verknüpfen, ihre ganze Bedeutung geht darin auf, daß sie Bedingungen der Erfahrung sind; ihre Geltung ist daher auf das Gebiet der für uns möglichen Erfahrung beschränkt; sobald wir dagegen dieses Gebiet überschreiten und durch sie über die intelligible Welt und das unsinnliche Wesen der Dinge etwas ausmachen wollen, sind sie leer und nichtig, und wir gerathen in alle jene Widersprüche, welche sich gar nicht vermeiden lassen, wenn man die „Amphibolie der Reflerionsbegriffe" übersieht, das, was von den Gegenständen einer möglichen Erfahrung gilt, auf alle Gegenstände überhaupt ausdehnt, und die Bedingungen unseres Vorstellens mit Bestimmungen der Dinge verwechselt. Wir können immer nur wissen, wie die Dinge uns erscheinen, nie und in keiner Beziehung, wie sie an sich sind. Der Begriff des Dings-an-sich hat daher keinerlei positiven Inhalt: er ist ein blos problematischer oder Grenzbegriff, er bezeichnet nichts weiter, als das Unbekannte, das X, welches

den Erscheinungen zu Grunde liegt, von dessen Beschaffenheit wir aber schlechterdings nichts wissen können.

Nun ist es aber gerade dieses Unbekannte und Unerkennbare, mit dem alle Metaphysik sich beschäftigt. Indem daher Kant unser Erkennen auf die Erfahrung beschränkt, erklärt er die Metaphysik für unmöglich. Die Berechtigung dieses Urtheils im einzelnen nachzuweisen, den metaphysischen Schein durch eine sorgfältige Prüfung der Lehrsätze und der Beweise aufzulösen, die Gründe desselben aufzuzeigen, ebendamit aber auch die Richtigkeit der bisherigen Untersuchung mittelbar zu bestätigen und ihre Ergebnisse einer durchgreifenden Rechnungsprobe zu unterwerfen, ist die Aufgabe der transcendentalen Dialektik.

3. Fortsetzung; b) die Unmöglichkeit eines Wissens, welches über die Erfahrung hinausgeht.

Den Gegenstand aller Metaphysik bildet im allgemeinen das Unbedingte. Das Geistesvermögen, welches den Begriff des Unbedingten erzeugt, ist die Vernunft. Wenn unser Verstand die Anschauungen zur Einheit des Begriffs zusammenfaßt, so sucht unsere Vernunft die Begriffe selbst auf eine höhere Einheit zurückzuführen. Die Eigenthümlichkeit der Vernunft, worin dieses Bestreben begründet ist, spricht sich schon in ihrem logischen Gebrauch aus. Nach dieser Seite hin ist nämlich die Vernunft nichts anderes, als das Schlußvermögen. Jeder Schluß besteht aber in der Subsumtion eines Bedingten unter seine Bedingung. Ist uns nun hiebei die Bedingung gegeben, so können wir in der Ableitung des Bedingten aus derselben in's unendliche fortgehen, ohne daß wir die Reihe des Abzuleitenden jemals vollendet zu setzen genöthigt wären; denn das Dasein und der Begriff des Bedingenden ist von dem des Bedingten unabhängig. Ist uns dagegen ein Bedingtes gegeben, dessen Bedingungen

ermittelt werden sollen, so entsteht die Forderung, die ganze Reihe dieser Bedingungen zu suchen; denn da das Bedingte das Erzeugniß aller seiner einander über- und untergeordneten Bedingungen ist, so ist es erst dann vollständig erkannt, wenn die Totalität seiner Bedingungen erkannt ist; und diese hat nichts mehr außer sich, von dem sie selbst bedingt wäre, sie ist als Totalität nothwendig ein Unbedingtes. Alles Aufsuchen der Bedingungen setzt mithin den Begriff, oder wie Kant (zur Unterscheidung der Vernunftbegriffe von den Verstandesbegriffen) lieber sagt, die Idee des Unbedingten, die Idee der Einheit aller Bedingungen voraus. Daraus folgt jedoch, wie unser Philosoph glaubt, durchaus nicht, daß wir diese Idee nun auch in einer positiven Vorstellung vollziehen können, daß uns irgend eine Erkenntniß des Unbedingten möglich ist. Da wir vielmehr nur dasjenige zu erkennen vermögen, wovon uns eine Anschauung gegeben ist, unsere Anschauung aber, wie oben gezeigt wurde, uns immer nur Erscheinungen, immer nur ein Bedingtes liefert, so liegt am Tage, daß das Unbedingte niemals Gegenstand unseres Erkennens sein kann. Die Idee desselben soll uns wohl in unserer Verstandesthätigkeit leiten, sie soll uns antreiben, von jedem Bedingten zu seinen Bedingungen, und von allen niedrigeren Bedingungen zu den höheren fortzugehen, aber sie darf uns nicht zu der Meinung verführen, als ob wir in diesem Fortgang bei einem letzten angekommen seien, als ob wir die Reihe der Bedingungen vollständig durchlaufen, eine wirkliche Vorstellung von dem Unbedingten gewonnen hätten: diese Idee kann und soll für uns (wie Kant sich auszudrücken pflegt) nur ein regulatives, kein constitutives Princip sein. Aber gerade für das letztere halten wir sie unwillkührlich. Eine natürliche und unvermeidliche Täuschung verleitet uns, das Unbedingte, welches uns aufgegeben ist, so zu behandeln, als ob es uns gegeben wäre, die Gedankenbestimmungen, welche sich nur auf die Er-

scheinungswelt beziehen, auf die übersinnliche Welt anzuwenden, die Begriffe, welche nur die Formen einer möglichen Erfahrung sind, auf das, was über alle Erfahrung hinausliegt, die Aussagen, welche nur vom Bedingten gelten, auf das Unbedingte zu übertragen. Aus diesem „transcendentalen Schein" ist die Metaphysik als reine Vernunftwissenschaft entsprungen; die Zerstörung desselben liegt der Kritik der reinen Vernunft ob.

Näher sind es drei Ideen, um die es sich hier handelt: die psychologische, die kosmologische und die theologische. Die erste enthält die absolute Einheit des denkenden Subjekts, die zweite die absolute Einheit der Bedingungen der Erscheinung, die dritte die absolute Einheit der Bedingung alles Denkens überhaupt. Jede von ihnen hat einer von den drei metaphysischen Wissenschaften, der rationalen Psychologie, Kosmologie und Theologie (s. o. S. 219), zur Grundlage gedient; daß jeder ihrerseits eine bestimmte Schlußform zu Grunde liege, aus der sie durch Verwechslung des logischen Vernunftgebrauchs mit dem transcendentalen entstanden sei, der ersten die des kategorischen, der zweiten die des hypothetischen, der dritten die des disjunktiven Schlusses, ist eine Behauptung, die zwar mit früher angeführtem (S. 441) übereinstimmt, die aber an sich selbst schief ist und auch von Kant nur gezwungen und erkünstelt durchgeführt wird.

Die rationale Psychologie sucht aus dem Begriff des Denkens die allgemeinen Eigenschaften jedes denkenden Wesens zu bestimmen. Das Denken ist Zusammenfassung eines Gegebenen zur Einheit des Selbstbewußtseins; alles Denken setzt als Subjekt des Denkaktes das denkende Ich voraus, und wird von demselben mit seinem Selbstbewußtsein, mit der Vorstellung: „ich denke", begleitet. Dieses Subjekt ist ferner immer ein einzelnes und insofern ein logisch einfaches Subjekt, denn gerade in der Einheit des Selbstbewußtseins besteht ja das Denken; und aus demselben Grunde erscheint es sich selbst in allen seinen

Denkakten als Ein und dasselbe, es hat das Bewußtsein seiner Identität. Ebendamit unterscheidet es sich endlich von allen andern Dingen. Die rationale Psychologie nimmt nun diese Bestimmungen, welche in Wahrheit nur die logische Form des Denkaktes darstellen, für Aussagen über die Natur des denkenden Geistes. Aus dem Subjekt der Denkakte macht sie ein für sich bestehendes denkendes Wesen, eine denkende Substanz; aus der logischen Einfachheit jenes Subjekts eine metaphysische Einfachheit dieser Substanz, durch welche sie von allem Zusammengesetzten ihrer Natur nach verschieden sein soll; weil das Ich in allen seinen Vorstellungen sich als dasselbe erscheint, nimmt sie an, die denkende Substanz sei auch an sich selbst immer dieselbe, sie legt ihr eine sich gleichbleibende Persönlichkeit bei; sie erklärt somit das denkende Wesen für ein unkörperliches, unvergängliches, geistiges Wesen; weil endlich das Ich sich als denkend von allen andern Dingen unterscheidet, so glaubt sie, es könne auch ohne sie existiren, und ergeht sich in den verschiedenartigsten Theorieen über das Verhältniß, in dem es als Seele zu seinem Leib stehe. Kant findet in allen diesen Schlüssen den Paralogismus, daß dasjenige, was nur von dem Denken oder dem denkenden Ich gelte, auf das Ich schlechthin übertragen, daß die Einfachheit der Vorstellung des Ich mit der Einfachheit seines Wesens verwechselt werde; und er greift von hier aus auch Mendelssohn's Beweis für die Unsterblichkeit (oben S. 347) an, indem er bemerkt: selbst wenn man die Einfachheit der Seele zugeben wollte, müßte man ihr doch immer noch eine intensive Größe, einen bestimmten Grad der Realität beilegen, durch dessen allmähliche Abnahme sie am Ende vernichtet werden könnte.

Wie der Psychologie der Begriff des denkenden Wesens zu Grunde liegt, so ist die Grundlage der Kosmologie der Begriff der Welt. Die Welt ist das Ganze der Erscheinungen. Die Vernunft nöthigt uns, nach ihren Bedingungen zu fragen,

und die Reihe dieser Bedingungen vollendet zu setzen (vgl. S. 441 f.). So erhalten wir (nach dem Schema der vier Hauptkategorieen) die Idee einer absoluten Vollständigkeit der Bedingungen, unter denen das Ganze aller Erscheinungen hinsichtlich seiner Zusammensetzung, seiner Theilung, seiner Entstehung und der Abhängigkeit seines Daseins steht. An die uns gegebenen Zeit- und Raumgrößen knüpft sich die Vorstellung aller Räume und Zeiten; an das uns im Raume gegebene Reale, oder die Materie, die Vorstellung aller der Theile, aus denen es besteht; an die uns gegebenen Wirkungen die Vorstellung der sämmtlichen sie bedingenden Ursachen; an das uns gegebene Zufällige die Vorstellung des Nothwendigen, von dem es abhängt. Allein diese Vorstellungen sind sammt und sonders mit einer verhängnißvollen Zweideutigkeit behaftet. Wenn wir von dem Unbedingten reden, so können wir entweder an etwas Einzelnes denken, welches von keinem andern bedingt ist, während alles andere von ihm abhängt, oder an eine Mehrheit zusammengehöriger Dinge, die in ihrer Gesammtheit von nichts außer ihnen liegendem abhängen, von denen aber jedes einzelne wieder durch anderes Einzelnes bedingt ist; entweder an das erste Glied in der Reihe der Bedingungen, oder an diese Reihe als Ganzes. In jenem Fall erhalten wir die Vorstellung eines Anfangs der Dinge in der Zeit und im Raume, eines Kleinsten, aus dem alles andere zusammengesetzt ist, einer Ursache, die von keiner anderen abhängig ist, sondern frei sich selbst bestimmt, eines Wesens, das der Grund alles Zufälligen, und somit selbst schlechthin nothwendig ist; in diesem die Vorstellung einer Welt ohne Zeit- und Raumgrenze, einer unendlichen Theilbarkeit der Materie, einer in's unendliche zurückgehenden Reihe von Naturursachen, einer Abhängigkeit aller Wesen von andern, welche die Annahme eines schlechthin nothwendigen Wesens ausschließt. Weder die eine noch die andere von diesen Vorstellungsreihen läßt sich wirklich

vollziehen, weil jede von beiden zu ihrer Vollziehbarkeit eine Anschauung des Unbedingten erfordern würde, welches doch über jede Anschauung hinausliegt. Ebendeßwegen kann aber jede von beiden die Unmöglichkeit der andern ebenso unwiderleglich darthun, wie diese die ihrige; glaubt man daher einmal überhaupt, man könne über das Unbedingte etwas aussagen, so lassen sich beide Annahmen wenigstens auf indirektem Wege, durch Widerlegung der entgegengesetzten, mit gleich starken Gründen beweisen. Die Vernunft verwickelt sich somit hier unvermeidlich in Antinomieen, in einen Widerspruch mit sich selbst, der nur dann aufhört, uns zu beunruhigen, wenn wir einsehen, daß die ganze Frage falsch gestellt ist, daß ein Denken, dessen Kategorieen nur auf das Bedingte anwendbar sind, über das Unbedingte weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin etwas behaupten kann, wenn es nicht in unauflösbare Schwierigkeiten gerathen will.

Kant weist dieß an den obenbezeichneten Punkten des näheren nach. Die erste von seinen vier berühmten Antinomieen sucht zu zeigen, daß man der Welt einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume mit gleichem Recht zuschreiben und absprechen könne. Sie muß einen Anfang haben, sagt er, denn wenn sie keinen hätte, so wäre bis zu jedem Zeitpunkt eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Zustände abgelaufen; dieß ist aber unmöglich, denn eine unendliche Reihe kann nie vollendet sein. Aus dem gleichen Grund muß sie auch eine Raumgrenze haben, denn wenn sie räumlich unbegrenzt wäre, würde man bei der Durchzählung aller coexistirenden Dinge gleichfalls den Widerspruch einer vollendeten unendlichen Reihe erhalten. Sie kann aber andererseits keinen Anfang haben, denn diesem Anfang müßte eine leere Zeit vorangegangen sein, in einer leeren Zeit könnte aber kein Grund der Entstehung eines Dings liegen; und sie kann keine Raumgrenze haben, denn in diesem Fall müßte sie durch den leeren Raum begrenzt sein, also zu etwas, was

gar kein Gegenstand ist, in einem bestimmten Verhältniß stehen. Aehnlich verhält es sich, wie die zweite Antinomie zeigt, mit der Frage nach der Theilbarkeit der Materie. Wenn die zusammengesetzten Substanzen nicht aus einfachen Theilen bestehen, die selbst nicht weiter theilbar sind, so würde nach der Aufhebung aller Zusammensetzung gar nichts mehr übrig bleiben, aus dem es bestehen könnte. Setzt man andererseits, sie bestehen aus einfachen Theilen, so müßten diese einen Raum einnehmen, wenn etwas ausgedehntes aus ihnen werden soll; nehmen sie aber einen Raum ein, so sind sie nicht einfach. Gehen wir weiter mit der dritten Antinomie zu der Untersuchung über Freiheit und Nothwendigkeit fort, so steht der These, daß zur Erklärung der Erscheinungen neben der Naturnothwendigkeit auch Freiheit angenommen werden müsse, die Antithese gegenüber: es gebe keine Freiheit, sondern alles geschehe lediglich nach Naturgesetzen. Die These wird von Kant durch den Satz bewiesen: nach Naturgesetzen müsse jedes Geschehen aus einem früheren erklärt werden; wäre daher die Causalität nach Naturgesetzen die einzige, gäbe es neben ihr nicht eine absolute Spontaneität, die eine Reihe von Naturursachen von selbst anfange, so käme man nie zu einem ersten Anfang, also auch nie zu einer ausreichenden Erklärung des Verursachten. Die Antithese durch die Bemerkung: eine freie Causalität wäre eine solche, deren Thätigkeit aus ihren früheren Zuständen auf keine Weise folgte; eine solche Causalität würde aber mit dem Causalgesetz streiten, und die Einheit der Erfahrung unmöglich machen, sie könne also auch in keiner Erfahrung angetroffen werden. Ebenso tritt endlich in der vierten Antinomie dem Satze, daß die Welt ein schlechthin nothwendiges Wesen, sei es als ihren Theil oder als ihre Ursache, voraussetze, die Behauptung entgegen, es existire überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer derselben. Die Thesis stützt sich auf den Grundsatz, daß jedes Bedingte die ganze

Reihe seiner Bedingungen bis zu einem schlechthin Unbedingten voraussetze, welches den Anfang dieser Reihe bilde; die Antithesis auf die Erwägung: man könne weder ein- einzelnes unbedingt nothwendiges Wesen an den Anfang der Weltentwicklung stellen, noch die Reihe derselben anfangslos setzen und trotz der Zufälligkeit und Bedingtheit aller ihrer einzelnen Theile das Ganze derselben für schlechthin nothwendig und unbedingt halten: jenes nicht, weil das erste Glied in der Reihe der Ursachen mit in die Zeit fiele, und daher, wie alle Erscheinungen in der Zeit, etwas bedingtes sein müßte; dieses nicht, weil das Dasein einer Menge nicht nothwendig sein könne, wenn es kein einziger von ihren Theilen ist.

Das Endergebniß ist daher bei allen vier Antinomieen das gleiche: die Unmöglichkeit einer Antwort auf die Frage nach dem Unbedingten, auf welches die uns gegebenen Erscheinungen zurückzuführen sind. Doch findet, wie Kant glaubt, in dieser Beziehung ein bemerkenswerther Unterschied statt. Die zwei ersten Antinomieen, welche Kant die mathematischen nennt, beziehen sich auf ein Unbedingtes, welches dem Bedingten, zu dem es gesucht wird, gleichartig ist; sie fragen, ob ein erster Zeitpunkt, ein äußerster Raum, untheilbare Theile, oder eine unendliche Zeitreihe, eine unendliche Raumgröße, eine unendliche Menge von Theilen anzunehmen sei. Hier enthält die Frage selbst den Widerspruch, daß ein Unbedingtes gesucht wird, welches zugleich die Eigenschaften des Bedingten haben, unter den allgemeinen Bedingungen der Erscheinung stehen soll; stößt man bei ihrer Beantwortung auf Antinomieen, so beweist dieß schlechthin, daß der Gegenstand, nach dem gefragt wird, unmöglich ist. In der dritten und vierten Antinomie dagegen, die Kant als dynamische bezeichnet, handelt es sich um solche Gründe der Erscheinungen, welche diesen nicht gleichartig zu sein brauchen, nicht blos sinnlicher, sondern auch intelligibler Natur sein können. Hier ist die

Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß das Unbedingte, welches in der Reihe des Bedingten nirgends zu finden ist, außer derselben, als ihre intelligible Ursache, vorhanden sei. Bei den mathematischen Antinomieen ließ sich der Streit nur mit einem Weder-Noch schlichten, es ließ sich bei ihnen nur sagen, die Welt sei weder begrenzt noch unbegrenzt u. s. w., denn alle diese Bestimmungen beziehen sich auf Raum- und Zeitverhältnisse, und somit auf etwas nicht die Welt als solche, sondern nur unsere Vorstellung von ihr betreffendes; hier sind daher Thesis und Antithesis gleich falsch. Bei den dynamischen dagegen ist es denkbar, daß beide gleich sehr wahr seien, aber in verschiedener Beziehung: die eine sofern nach der Beschaffenheit der Erscheinungswelt, die andere, sofern nach den unsinnlichen Bedingungen derselben gefragt wird. Die Sätze: daß alles, was geschieht, als Erscheinung betrachtet, an andern Erscheinungen seine Ursache habe, und daß diese natürlichen Ursachen selbst die Wirkungen einer nichtempirischen, und daher nicht unter Naturgesetzen stehenden Causalität seien; daß es in der Reihe der Erscheinungen kein Unbedingtes, schlechthin Nothwendiges gebe, aber die ganze Reihe von einem unbedingt nothwendigen Wesen als ihrer intelligibeln Bedingung abhänge — diese Sätze schließen sich nicht aus. Wenn sich daher für die Annahme einer freien Ursache und einer Gottheit anderweitige Gründe zeigen sollten, so dürften uns die Antinomieen, in welche die Vernunft mit diesen Begriffen gerathen ist, in dem Glauben an dieselben nicht irre machen; und wir werden wirklich solchen Gründen bei Kant noch begegnen. Aber im Bereich der spekulativen Vernunft können sie seiner Ansicht nach nicht liegen. Den näheren Nachweis hiefür giebt, den Gottesbegriff betreffend, die Kritik der natürlichen Theologie.

War die Kosmologie von der Gesammtheit der Erscheinungen ausgegangen, so geht die Theologie als metaphysische Wissenschaft vom Begriff des Seienden überhaupt aus, um es auf

seinen letzten Grund zurückzuführen. Jedes Ding, sagt Kant, ist ein durchgängig bestimmtes, es muß ihm jedes von allen möglichen Prädikaten entweder beigelegt oder abgesprochen werden. Jedes Ding setzt mithin die Idee von dem Inbegriff aller Möglichkeit voraus. Diese Möglichkeit der Dinge betrachtet die Theologie als abgeleitet von einer ihr zu Grunde liegenden höchsten Realität, und sie erhält so die Idee eines Wesens, das alle Realität in sich vereinigt, des allerrealsten Wesens oder der Gottheit. Allein wenn auch alles, was Gegenstand unseres Denkens sein soll, den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt, so dürfen wir doch diesen nicht in einen Inbegriff aller Realität überhaupt, und den letzteren dann wieder in ein Einzelwesen, ein allerrealstes Wesen, verwandeln. Eben dieß thut aber die rationale Theologie, und darauf beruht die Erschleichung, welche Kant den drei spekulativen Beweisen für das Dasein Gottes, dem ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen, in seiner berühmten Kritik derselben nachzuweisen sich bemüht. Die leitenden Gedanken dieser Kritik hat er größtentheils auch schon weit früher ausgesprochen (vgl. S. 413); aber während er damals noch die ungenügenden Beweisführungen seiner Vorgänger seinerseits durch eine bessere ersetzen zu können glaubte, hat er jetzt auf diesen Anspruch verzichtet, und er erklärt demnach jede solche Beweisführung überhaupt für unmöglich.

Der ontologische Beweis schließt aus dem Begriff Gottes, als des allerrealsten oder allervollkommensten Wesens, auf sein Dasein (vgl. S. 250 f.). Kant weist ihm nach, daß er eine Aussage über die Realität eines Begriffs mit einer Aussage über seinen Inhalt verwechsle, während doch jene nothwendig ein synthetischer, diese ein analytischer Satz sei, und der Inhalt unserer Begriffe ganz der gleiche bleibe, ob ihnen nun in der Wirklichkeit etwas entspricht oder nicht; er erklärt es für durchaus verkehrt, „aus einer willkührlich entworfenen Idee das Da-

sein des ihr entsprechenden Gegenstandes ausklauben zu wollen.“ Den gleichen Fehler begeht aber, wie er glaubt, auch der kosmologische Beweis, wenn er von unserem eigenen Dasein, oder überhaupt von dem Dasein eines Zufälligen, auf das Dasein eines absolutnothwendigen Wesens schließt, und dann zu zeigen sucht, daß dieses das allerrealste Wesen sein müsse; denn auch er setzt voraus, daß der Begriff des absolutnothwendigen und der des allerrealsten Wesens Wechselbegriffe seien. Indessen ist dieser Einwurf nicht sehr stichhaltig; denn der Fehler des ontologischen Beweises lag nicht darin, daß er das allerrealste Wesen zugleich als das absolutnothwendige behandelt, sondern darin, daß er aus unserem Begriff von diesem Wesen auf sein Dasein geschlossen, und somit gerade die Hauptsache, die Wahrheit jenes Begriffs, die Uebereinstimmung desselben mit der Wirklichkeit, unbewiesen vorausgesetzt hatte. Auch in Kants weiteren Einwendungen: daß der Schluß vom Zufälligen auf eine Ursache desselben nur in der Sinnenwelt gelte, daß wir nicht das Recht haben, aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen auf eine erste Ursache zu schließen, daß mit der Aufhebung jeder Bedingung in der Idee des Unbedingten der Begriff der Nothwendigkeit selbst aufgehoben würde, daß aus der logischen Möglichkeit eines Inbegriffs aller Realität seine reale Möglichkeit noch nicht folge, — auch in diesen Bemerkungen ist wahres und falsches gemischt, so richtig es auch im übrigen ist, daß das kosmologische Argument nicht ausreicht, um das, was mit demselben bewiesen werden sollte, eine außerweltliche persönliche Ursache der Welt, darzuthun. Mit mehr Grund hält Kant dem physikotheologischen Beweis, den er übrigens als den achtungswerthesten und einleuchtendsten von allen bezeichnet, entgegen: sein Schluß von der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf eine weltschöpferische Intelligenz gehe theils von der Analogie mit menschlichen Kunstwerken aus, die aber nur zu einem Weltbildner, nicht zu einem

Weltschöpfer führen würde; theils seien wir nicht berechtigt, aus der beschränkten Größe, Vollkommenheit und Einheit der Welt, von der wir durch unsere Erfahrung allein wissen, eine absolute Macht, Weisheit und Einheit ihres Urhebers abzuleiten. Keiner von diesen Beweisen leistet daher, was er soll: die Idee der Gottheit ist nicht ein Begriff, dessen Wirklichkeit unsere Vernunft darthun kann, sondern ein Ideal, das sie sich bildet, das aber über alles hinausgeht, was in der Erfahrung gegeben oder aus ihr erschlossen werden kann. Diese Idee eignet sich daher nicht dazu, etwas aus ihr abzuleiten, denn dazu ist sie selbst viel zu unsicher, sondern nur dazu, das Gegebene versuchsweise auf sie zu beziehen: sie gestattet, wie alle Vernunftideen, nur einen hypothetischen, keinen apodiktischen Gebrauch, ist nur ein regulatives, kein constitutives Princip. Wir sollen die Welt so ansehen, als ob sie das Werk einer höchsten Vernunft wäre, und wir sollen von diesem Gesichtspunkt aus eine systematische Verknüpfung alles Gegebenen zu gewinnen suchen, indem wir ebenso auf die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, wie auf die Einheit des Weltganzen und die Verwandtschaft alles Seins achten; aber wir sollen nicht glauben, das Dasein jener höchsten Vernunft erweisen, von dem Wesen derselben uns einen Begriff bilden und aus diesem Begriff über die Beschaffenheit der Dinge etwas folgern zu können. Es muß freilich etwas von der Welt unterschiedenes geben, was den Grund der Weltordnung enthält; denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, und eine solche muß immer ihren transcendentalen, nur dem reinen Verstand denkbaren Grund haben. Aber wie dieser Urgrund der Welteinheit beschaffen sei, können wir nicht wissen: die Idee desselben dient uns nicht zur Kenntniß eines höchsten Wesens, sondern nur zur Betrachtung der Welt.

Aus allen diesen Untersuchungen ergiebt sich mithin dasselbe: die absolute Unmöglichkeit eines Wissens, welches über das Gebiet

der Erfahrung hinausführte, der vollständige und nothwendige Bankrott der spekulativen Vernunft, sobald diese über das Uebersinnliche und Unbedingte etwas aussagen will. Wir tragen allerdings die Formen der Anschauung und des Denkens von Hause aus in uns; aber einestheils sind dieß bloße Formen, denen ihr Inhalt nur durch die Erfahrung gegeben werden kann, und anderntheils kann uns in diesen Formen, an die wir in allem unserem Vorstellen gebunden sind, das Ansich der Dinge nie zum Bewußtsein kommen. Alles apriorische Wissen ist daher auf die Bestimmung der Bedingungen beschränkt, unter denen uns eine Erfahrung möglich ist; und so wenig uns die Erfahrung über etwas anderes unterrichten kann, als über Erscheinungen, so wenig können wir unabhängig von der Erfahrung etwas anderes erkennen, als die Formen der Erscheinung. Wenn die Kritik d. r. V. die Möglichkeit einer reinen Mathematik, einer reinen Naturwissenschaft und einer Metaphysik untersuchen wollte, so ist die der beiden ersten zuzugeben, die der letzten, in dem bisherigen Sinn des Wortes, zu verneinen. [1])

Sollen wir es aber darum aufgeben, nach dem Uebersinnlichen zu fragen? sollen wir uns mit unserem Interesse und unserem Denken auf die Erscheinungswelt beschränken? Kant ist nicht dieser Meinung. Was der spekulativen Vernunft versagt ist, das ist der praktischen möglich; die Pforte der übersinnlichen Welt, deren Schlüssel unser Denken umsonst sucht, öffnet sich unserem sittlichen Willen. Das positive Gegenstück zu den Verneinungen, mit welchen die Kritik der reinen Vernunft abschließt, bringt die Kritik der praktischen Vernunft.

1) Kant selbst verlangt zwar auch eine Metaphysik, aber er versteht darunter etwas anderes, als die bisherige, nämlich theils die Kritik der reinen Vernunft, theils die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten; vgl. S. 120. 122.

4. Die praktische Vernunft und das Sittengesetz. [1])

Schon im bisherigen hat es sich gezeigt, daß Kant den menschlichen Geist und die Gesetze seiner Thätigkeit als den einzigen eigentlichen Gegenstand der Philosophie betrachtet. Diese Wissenschaft soll es ja nur mit dem zu thun haben, was sich unabhängig von der Erfahrung erkennen läßt. Ein solches kann aber, wie Kant glaubt, nie das Objekt, sondern immer nur das Subjekt, nur der Mensch sein; denn über die Beschaffenheit der Dinge vermag uns, so weit wir überhaupt etwas von ihr wissen, nur die Erfahrung zu unterrichten. Sofern nun der Mensch in seinem Erkennen betrachtet wird, beschränkt sich alles, was sich a priori über ihn aussagen läßt, auf die subjektiven Bedingungen der Erfahrung, auf die Feststellung der Anschauungs- und Denkformen. Was uns aber in diesen Formen gegeben wird, ist immer ein bedingtes, eine Erscheinung. Das Unbedingte kann uns überhaupt nicht gegeben, sondern nur aufgegeben werden; und aufgegeben wird es nicht unserem Denken, sondern unserem Willen. Dem Denken muß sein Inhalt durch die Anschauung geliefert werden, alle Anschauung aber ist sinnliche, auf Erscheinungen bezügliche; das Unbedingte, was hinter der Erscheinung liegt, kann daher nie von uns gedacht werden. Wenn es vielmehr überhaupt eine Geistesthätigkeit giebt, durch die wir uns seiner zu bemächtigen vermögen, so wird dieß nur eine solche sein können, in der wir uns nicht als Sinnenwesen verhalten, und nicht von einem Gegebenen bestimmt werden, sondern aus unserem unsinnlichen Wesen heraus uns selbst bestimmen. Eine apriorische Bestimmung über das, was ist, über das Objekt, ist uns unmöglich; möglich ist uns eine solche Bestimmung nur hinsichtlich dessen, was sein soll, unserer selbst

1) Die Hauptschrift hierüber ist die Kritik d. prakt. Vernunft (1788) nebst der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785).

als handelnden Subjekts. Das Vermögen dieser intelligibeln Selbstbestimmung ist nun der freie Wille, und die Bethätigung des freien Willens ist die Sittlichkeit. Nur in unserem freien Wollen und unserem sittlichen Handeln liegt für uns die Bürgschaft, daß wir einer höheren Welt angehören; auf sie muß sich alles gründen, was wir über diese Welt auszusagen im Stande sind.

Von unserer Willensfreiheit selbst aber und von der Möglichkeit, sittlich zu handeln, unterrichtet uns das Sittengesetz in unserem Innern. Die sittliche Anforderung ist in allen Menschen als ein allgemein gültiges Gesetz der Vernunft. Dieses Gesetz ist nicht ein solches, das sich als Naturgesetz von selbst vollzieht, sondern ein solches, das von uns vollzogen sein will, ein Sollen, ein Imperativ. Es gründet sich ferner nicht blos darauf, daß die Handlungsweise, die es von uns verlangt, als ein Mittel für irgend welche anderweitige Zwecke nöthig sei; sondern es behauptet, sie sei an und für sich nothwendig, es will ohne jede weitere Bedingung rein durch sich selbst gelten, es ist ein unbedingtes Sollen, ein kategorischer Imperativ. Es kann ebendeßhalb kein materiales, sondern nur ein formales Gesetz sein, d. h. der Bestimmungsgrund eines Willens, der ihm entsprechen soll, darf nicht in den Gegenständen liegen, auf welche unser Handeln sich bezieht, sondern nur in der Unbedingtheit der sittlichen Anforderung als solcher, in der gesetzgebenden Form des Sittengesetzes. Denn der Gegenstand unseres Handelns kann uns immer nur empirisch gegeben sein, die Geltung des Sittengesetzes dagegen ist unabhängig von empirischen Bedingungen; der Gegenstand bestimmt unsern Willen durch die Vorstellung der Lust oder Unlust, die wir von ihm erwarten, und diese ist bei verschiedenen Personen sehr verschieden, das Sittengesetz dagegen verlangt von allen dasselbe; die materialen praktischen Principien machen die Selbstliebe und die Glückseligkeit, das Sittengesetz macht die Pflicht zum entscheidenden Beweggrund. Kann aber

die Materie des Sittengesetzes nicht den Bestimmungsgrund des Willens abgeben, so bleibt als solcher nur seine gesetzgebende Form übrig: es wird von uns gefordert, daß wir uns in unserem Handeln lediglich durch die allgemein verbindende Kraft des Sittengesetzes bestimmen lassen. Das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft wird daher von Kant in dem Satz ausgedrückt: „Handle so, daß die Maxime (der Beweggrund) deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Wir sollen uns bei allen unsern Handlungen die Frage vorlegen, wie es wäre, wenn alle Menschen denselben Grundsätzen folgten wie wir: nur was die Probe der Allgemeingültigkeit aushält, wird den allgemeinen Gesetzen unseres Wesens gemäß sein.

Ist aber das Sittengesetz ein allgemeines, so müssen auch alle im Stande sein, diesem Gesetz zu entsprechen, der Wille muß von keiner natürlichen Causalität abhängig, er muß frei sein. Das Sittengesetz verlangt von uns, daß wir uns nicht durch irgend welche uns empirisch gegebene Antriebe bestimmen lassen, sondern unabhängig von allem Gegebenen uns selbst bestimmen: Heteronomie ist der Charakter des sinnlichen Begehrens, Autonomie der des sittlichen Wollens. Tritt diese Anforderung als ein unbedingt gebietendes Vernunftgesetz an uns, so setzt dieß voraus, daß unser Wille dem Zwang der Naturgesetze nicht unterliege, daß er das Vermögen einer durchaus unabhängigen Selbstbestimmung besitze, daß er frei sei: die Unbedingtheit des Sittengesetzes ist der Beweis und die Bürgschaft unserer Willensfreiheit; oder wie Schiller es ausdrückt: „du kannst, denn du sollst.“

Auf die Unbedingtheit des Sittengesetzes gründet sich auch Kant's Bestimmung über die Beweggründe unseres Handelns, die moralischen Triebfedern. Auf eine Neigung zur Pflichterfüllung ist bei dem Menschen, wie er glaubt, nicht zu rechnen, weil

er eben nicht blos ein vernünftiges, sondern ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist; ein solches Wesen kostet die strenge Pflichterfüllung immer ein gewisses Opfer, es muß sich durch einen freien Selbstzwang zu ihr nöthigen. Eine Pflichterfüllung aus bloßer Neigung hätte aber auch keinen sittlichen Werth; denn unsere Neigung zu einem Gegenstande gründet sich auf das Vergnügen, das er uns gewährt, was wir daher aus Neigung thun, das thun wir um unserer selbst, nicht um unserer Pflicht willen. Dem Sittengesetz gegenüber ziemt uns nur Ein Gefühl: das der Achtung vor seiner Majestät; und in diesem Gefühl allein liegt auch die richtige sittliche Triebfeder. Eine Handlung ist sittlich, wenn sie aus der Achtung vor dem Sittengesetz hervorgeht; wogegen in jedem anderen Fall zwar vielleicht Gesetzmäßigkeit der Handlung, aber nicht Gesetzmäßigkeit der Gesinnung, zwar Legalität, aber nicht Moralität, möglich ist.

Hier erheben sich nun aber verschiedene Schwierigkeiten. Die erste derselben, welche Kant schon in der Kritik d. r. V. unter den kosmologischen Antinomieen besprochen hat, betrifft das Verhältniß der Freiheit zur Naturnöthwendigkeit. Sofern unsere Handlungen unter den moralischen Gesichtspunkt fallen, müssen sie frei sein; sofern sie Erscheinungen in der Zeit sind, müssen sie dem Gesetz, daß jede Erscheinung in andern Erscheinungen ihre ausreichende Ursache habe und sich aus ihnen erklären lasse, unterliegen, sie müssen durch den Naturzusammenhang bedingt sein. Kant glaubt in seiner Unterscheidung der Phänomenen und Noumenen das Mittel zu besitzen, um diese Schwierigkeit zu lösen und den beiden sich scheinbar widerstreitenden Anforderungen gerecht zu werden. Alle unsere Handlungen, sagt er, sind als Erscheinungen, als Wirkungen in der Sinnenwelt, theils durch unsere früheren Handlungen und Zustände, theils durch äußere Eindrücke vollständig bestimmt, und wenn wir dieselben alle bis auf den Grund erforschen könnten, würde es keine ein-

zige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorherzusagen und aus ihren Bedingungen als nothwendig zu erkennen im Stande wären. Es muß daher auch das Ganze, was sich aus allen unsern Handlungen zusammensetzt, der gleichen Nothwendigkeit unterliegen: „in Ansehung unseres empirischen Charakters giebt es keine Freiheit." Dieß schließt aber, wie Kant glaubt, die Annahme nicht aus, daß dieselben Handlungen, welche als Wirkungen betrachtet durchaus nothwendig sind, zugleich ihrer Ursache nach vollkommen frei seien, daß die ganze Reihe unserer Handlungen, unser ganzer empirischer Charakter, nichts anderes sei, als die Erscheinung der freien, von aller Naturcausalität unabhängigen Selbstbestimmung, in welcher unser „intelligibler Charakter" besteht. Man hat diese Theorie, so wie sie später durch Schelling gefaßt wurde, den Prädeterminismus genannt; Kant's Ansicht wird aber damit sehr ungenau bezeichnet; denn seine Meinung ist nicht die, daß alle unsere Willensakte die Folgen eines einzelnen ihnen zeitlich vorangehenden Willensakts seien, sondern daß sie aus unserem unsinnlichen Wesen, als dem zeitlosen Grunde aller unserer in der Zeit erscheinenden Thätigkeiten, entspringen. Eine andere Frage ist es allerdings, ob sich diese Annahme ohne Widerspruch durchführen läßt; ob es möglich ist, daß eine und dieselbe Handlung, ein und derselbe Willensakt, als Erscheinung durchaus von früheren abhängig, seinem unsinnlichen Grunde nach durchaus unabhängig sei; während doch die Erscheinung von dem, dessen Erscheinung sie ist, nothwendig bestimmt, oder doch mitbestimmt sein muß, und derselbe Erfolg unmöglich von zwei verschiedenen, ja entgegengesetzten Ursachen zugleich in der Art bedingt sein kann, daß er von jeder von beiden seinem ganzen Umfang nach abhängt.

Wenn sich die eben erörterte Schwierigkeit auf die Möglichkeit der Freiheit bezog, so beziehen sich zwei andere auf die der Sittlichkeit. Das höchste Gut, dessen Bewirkung der nothwendige

Gegenstand jedes sittlichen Willens ist, hat, wie Kant sagt, zwei Bestandtheile: die Tugend und die ihr entsprechende Glückseligkeit. Nur in der Verbindung beider besteht es: nach der Idee des höchsten Gutes ist die Sittlichkeit die unerläßliche Bedingung der Glückseligkeit, die Glückseligkeit die nothwendige Folge der Sittlichkeit. Aber weder die eine noch die andere läßt sich unter den empirischen Bedingungen unseres Daseins in einer jener Idee entsprechenden Weise erreichen. Das Sittengesetz verlangt von uns vollkommene Tugend, Heiligkeit. Aber als sinnlich-vernünftige Wesen können wir es nie so weit bringen. Es verlangt ferner von uns, das höchste Gut zu befördern, es setzt mithin voraus, daß das höchste Gut, und also auch eine genaue Uebereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit möglich sei. Allein dieß wird nur dann der Fall sein, wenn die Natur mit unsern Zwecken, mit den Bestimmungsgründen unseres Willens übereinstimmt; die Erfüllung dieser Bedingung liegt aber nicht in unserer Gewalt, weil wir über die Natur und den Weltlauf nicht Herr sind. Während demnach unsere praktische Vernunft eine vollkommene Tugend und eine der Würdigkeit vollkommen entsprechende Glückseligkeit fordert, fehlt es in unserer Erfahrung an den Bedingungen für die Erfüllung dieser Forderungen. Wie läßt sich dieser Schwierigkeit begegnen? Kant glaubt, nur durch die Annahme, was die Erfahrung uns verweigert, das sei uns in einer über unsere Erfahrung hinausgehenden Weise gesichert. Wenn sich die sittliche Vollkommenheit in keinem Zeitpunkt unseres Daseins wirklich erreichen läßt, so folgt daraus nur, daß unser Dasein keine Grenze in der Zeit hat, daß wir zu einem endlosen Fortschritt in der Vollkommenheit und ebendamit auch zu einem endlosen Dasein bestimmt sind. Wenn weder das moralische Gesetz noch das Naturgesetz die Erreichbarkeit des höchsten Gutes verbürgt, so muß es nur um so gewisser eine von der Natur verschiedene Ursache der gesammten Natur

geben, welche den Grund des Zusammenhangs von Sittlichkeit und Glückseligkeit enthält, es muß einen Gott geben. Wie die Freiheit des menschlichen Willens, so ist auch die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes ein Postulat der praktischen Vernunft, und dieser praktische Vernunftglaube tritt hier an die Stelle der alten Metaphysik.

So sucht Kant das, was er im Streit mit der bisherigen Philosophie niedergerissen hat, auf einem neuen und haltbareren Grunde wieder aufzubauen: unsere sittliche Natur, unsere praktische Vernunft allein soll uns über die Sinnenwelt hinausführen, auf die wir in unserem Erkennen als solchem beschränkt sind. Je schärfer aber hiemit das Erkennen und das Wollen, die theoretische und die praktische Vernunft sich entgegengestellt werden, um so dringender erhebt sich die Frage, ob es nicht vielleicht neben beiden noch eine dritte Art geistiger Thätigkeit giebt, die zwischen ihnen vermittelt und sie in einer gemeinsamen Wirkung verknüpft. Es ließ sich nun freilich nicht erwarten, daß es Kant gelingen werde, ein derartiges Bindeglied aufzufinden, welches dieß für sein ganzes System ausreichend leistete; aber wenigstens für ein bestimmtes Gebiet hat er es versucht. Das Werk, worin er diesen Versuch macht, ist die Kritik der Urtheilskraft.

5. Die Urtheilskraft; die ästhetische und die teleologische Betrachtung der Dinge.

In unserem Erkennen haben wir es mit Naturbegriffen zu thun, unser Handeln soll von Freiheitsbegriffen geleitet werden; in jenem sind wir auf die Thätigkeit des Verstandes beschränkt, welcher der Erfahrung ihre Gesetze giebt, dieses erhält die seinigen von der Vernunft. Die Urtheilskraft führt uns zu einer Anschauung der Natur, worin uns dieselbe nach Gesetzen der Freiheit bestimmt erscheint. Die Urtheilskraft ist nämlich, wie Kant

sagt, das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist nun hiebei das Allgemeine, unter welches ein Besonderes subsumirt werden soll, gegeben, so verhält sich die Urtheilskraft, indem sie diese Subsumtion vornimmt, bestimmend; ist dagegen nur das Besondere gegeben, und das Allgemeine zu demselben soll erst gefunden werden, so verhält sie sich reflektirend. Die bestimmende Urtheilskraft bedarf nun für ihre Thätigkeit keines eigenthümlichen Gesetzes: ihr Verfahren ist ihr durch die allgemeinen Denkgesetze vorgeschrieben. Die reflektirende dagegen bedarf eines eigenthümlichen Princips, um zu dem Besonderen der Natur das Allgemeine zu finden; und dieses Princip kann, wie Kant glaubt, nur in der Voraussetzung liegen, daß ebenso, wie die allgemeinen Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstand haben, der sie der Natur vorschreibt, auch die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was durch jene unbestimmt gelassen ist, so betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand sie gegeben hätte, um ein System der Erfahrung möglich zu machen. Es ist mit Einem Wort die Zweckmäßigkeit der Natur, deren Begriff das Princip der reflektirenden Urtheilskraft bildet.

Dieses Princip bezeichnet nun an sich selbst allerdings nur einen Gesichtspunkt, aus dem wir die Natur betrachten, nicht ein Gesetz der Natur als solcher; es ist ein Hülfsmittel, um uns in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu orientiren, nicht eine Aussage über das, was wir an ihr erkennen. „Die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte;“ den Naturprodukten selbst dagegen „kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen.“ [1]) Aber wiewohl immer nur wir selbst

1) Krit. d. Urtheilskr. Einl. IV.

es sind, welche die Natur unter dem Zweckbegriff auffassen, so kann dieß doch auf eine doppelte Weise geschehen: der Zweck der Naturprodukte kann entweder in ihrer Wirkung auf unser Erkenntnißvermögen, oder in ihnen selbst gesucht werden. In dem einen wie in dem anderen Falle ist es die Form derselben, in der ihre Zweckbeziehung sich uns ankündigt; denn die gesetzmäßige Verbindung eines Mannigfaltigen, auf der seine Zweckmäßigkeit beruht, ist eine Formbestimmung. Aber diese Verbindung wird entweder als Uebereinstimmung jener Form mit unserem Erkenntnißvermögen, oder als Uebereinstimmung derselben mit der Möglichkeit des Dinges selbst aufgefaßt. Geschieht das erste, so erscheint uns der Gegenstand als ein solcher, der durch seine Form Lust erweckt, indem er die Einbildungskraft, welche ihn anschaut, mit dem Verstand, der ihn denkt, unwillkührlich in Einstimmung versetzt; und einen solchen Gegenstand nennen wir schön. Geschieht das andere, so erscheint er als ein solcher, dessen Zusammensetzung unseren Zweckbegriffen entspricht, er erscheint als zweckmäßig. Dort erhalten wir den Begriff der Naturschönheit, hier den der Naturzwecke; dort haben wir es mit der ästhetischen, hier mit der teleologischen Urtheilskraft zu thun. Sowohl über jene als über diese hat Kant Untersuchungen angestellt, welche theils für die Aesthetik, theils für die Naturphilosophie sehr wichtig geworden sind.

Den Gegenstand der ästhetischen Urtheilskraft bildet das Schöne. Aber was ist schön? Das Schöne, antwortet Kant, ist ein solches, das weder um der sinnlichen Empfindung willen gefällt, wie das Angenehme, noch um seiner Vernunftmäßigkeit willen, wie das Gute, das vielmehr ganz unabhängig von seinem Dasein, durch seine bloße Vorstellung, Lust erweckt; es ist mit Einem Wort Gegenstand eines interesselosen Wohlgefallens. Es macht aus diesem Grunde den Anspruch, allen zu gefallen und nothwendig zu gefallen, und zwar nicht vermöge eines allgemeingültigen Begriffs, sondern vermöge einer allgemeingültigen Em-

pfindung, nicht durch ein logisches, sondern durch ein Geschmacksurtheil. Der Grund dieses Wohlgefallens kann aber nach allem bisherigen nur in der Form des Gegenstandes und näher darin liegen, daß uns diese Form als zweckmäßig erscheint, ohne doch auf einen bestimmten Zweck bezogen zu werden; denn in dem letzteren Fall würde unser Wohlgefallen nicht der Schönheit, sondern entweder der Nützlichkeit oder der Vollkommenheit des Gegenstandes gelten, es wäre kein ästhetisches, sondern ein teleologisches, intellektuelles. Ein Gegenstand ist also überhaupt dann schön zu nennen, wenn er so beschaffen ist, daß er durch seine bloße Form allgemein und nothwendig ein interesseloses Wohlgefallen hervorruft.

Doch müssen wir hier zwei Fälle unterscheiden. Der Gegenstand, den wir betrachten, hat diese Wirkung entweder unmittelbar durch sich selbst, und dann nennen wir ihn im engeren Sinn schön; oder er hat sie mittelbar, er zeigt in seiner Form etwas für uns unermeßliches, stellt unserer Einbildungskraft die für sie unvollziehbare Aufgabe, ein absolut Großes darzustellen, und erweckt so zunächst das Gefühl der Unlust, welches aus der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung der Idee entspringt; bringt uns aber ebendadurch die Erhabenheit der Vernunftidee in uns über alles, was uns in der Natur gegeben werden kann, zum Bewußtsein, und bewirkt so durch ein Gefühl sinnlicher Unlust das Gefühl unserer inneren Größe. Einen solchen Gegenstand nennen wir erhaben. Erhaben ist, nach Kants Definition, „was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft." Ist es seine Größe, durch welche ein Gegenstand diese Wirkung ausübt, so ergiebt sich das Mathematisch-erhabene; ist es seine Kraft, so erhalten wir das Dynamisch-erhabene. Der eigentliche Gegenstand unserer Achtung und der letzte Grund unseres ästhetischen Wohlgefallens ist aber in dem einen wie in

dem anderen Fall unser eigenes übersinnliches Wesen; und es kann deßhalb auch einem Ideal der Schönheit, nach Kant's treffender Bemerkung (§. 17), nur der Mensch zu Grunde gelegt werden, weil er allein den Zweck seines Daseins in sich selbst hat, und seine geistige (Kant sagt: sittliche) Natur in seiner Gestalt zum Ausdruck bringen kann.

An diese grundlegenden Bestimmungen schließen sich bei Kant die fruchtbarsten Erörterungen über die geistigen Vorgänge, auf denen die ästhetische Betrachtung der Dinge und die künstlerische Hervorbringung beruht, über die Kunst und die verschiedenen Kunstgattungen an; durch die einen wie durch die andern ist er der Vater der gesammten neueren Aesthetik geworden. Als bezeichnend für seinen ganzen Standpunkt will ich hier nur den Satz (§. 59) hervorheben: Das Schöne sei das Symbol des Sittlichguten, und dieses sei das Intelligible, auf welches der Geschmack hinaussehe. Auf diesem Verhältniß beruhe jene Veredlung des Gemüths, jene Erhebung über die sinnliche Lust, welche die Betrachtung des Schönen mit sich führe; dasselbe weise aber zugleich auch auf etwas im Subjekt selbst und außer ihm hin, worin das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden werde. Kant hält zwar auch hierin daran fest, daß in unserer sittlichen Anlage die Bürgschaft unserer höheren Natur liege und durch sie uns der Blick in die übersinnliche Welt eröffnet werde; aber doch giebt er zu, daß die Urtheilskraft in Betreff des Schönen in ähnlicher Weise sich selbst ihr Gesetz gebe, wie die Vernunft in Betreff des Guten, daß nicht blos in diesem, sondern auch in jenem, unser übersinnliches Wesen sich offenbare, und er überschreitet damit thatsächlich wenigstens an diesem Einen Punkte jene schroffe Scheidung zwischen der theoretischen und der praktischen Seite des menschlichen Geisteslebens, die er grundsätzlich allerdings fortwährend behauptet.

Als dieses gesetzgebende Vermögen bethätigt sich die Urtheilskraft auch in ihrem teleologischen Gebrauche, in ihren Bestimmungen über die Naturzwecke. Durch die Beobachtung läßt sich die Zweckmäßigkeit der Naturprodukte nicht beweisen; denn ein Zweck kann überhaupt nicht wahrgenommen, sondern immer nur zu dem, was wir wahrnehmen, hinzugedacht werden. Ebensowenig geben uns apriorische Gründe ein Recht zu der Behauptung, daß gewisse Dinge in der Natur, oder auch die gesammte Natur, nur durch eine nach Zweckbegriffen handelnde Ursache erzeugt werden konnten. Denn diese Behauptung setzt voraus, daß die Form der Naturprodukte an sich selbst zufällig sei, und sich deßhalb nur aus einer von den mechanischen Natursachen verschiedenen Causalität, nur aus einer Zweckbeziehung erklären lasse. Allein als zufällig erscheinen uns gewisse Dinge nur deßhalb, weil wir sie in ihrer Besonderheit aus unsern allgemeinen Begriffen nicht ableiten können; und dieß können wir deßwegen nicht, weil in unserem Erkennen Verstand und Anschauung auseinanderfallen. Wenn wir von etwas einen Begriff, aber keine Anschauung haben, so erscheint es uns als ein blos mögliches, dem keine Wirklichkeit entspricht; denken wir uns dagegen einen anschauenden Verstand, so giebt es für denselben nichts, das er denken könnte, ohne daß es ihm in der Anschauung gegeben wäre, und nichts, das ihm gegeben sein könnte, ohne daß er einen Begriff davon hätte; d. h. es giebt für ihn kein Mögliches, das nicht wirklich, und kein Wirkliches, dessen Möglichkeit ihm nicht erklärbar wäre. Ihm würde sich mithin auch die Verbindung gewisser Stoffe zu einem bestimmten Naturerzeugniß nicht als etwas diesen Stoffen selbst zufälliges, der Begriff dieser Verbindung nicht als ein solcher darstellen, der an sich selbst blos möglich wäre, aber erst durch eine besondere, auf seine Verwirklichung gerichtete Thätigkeit wirklich werden könnte; sondern mit der Möglichkeit jedes Naturprodukts wäre für ihn auch seine Wirklichkeit gegeben; es würde ihm daher als etwas

nothwendiges erscheinen, und die Technik der Natur, die Zweckmäßigkeit ihrer Hervorbringungen, würde für ihn mit dem Naturmechanismus zusammenfallen. Aber mit dem menschlichen Erkennen verhält es sich anders. Wir haben allgemeine Begriffe von Naturgesetzen, aus denen wir das Besondere, welches die Erfahrung uns zeigt, in seiner Eigenthümlichkeit nicht erklären können; wenn wir es uns verständlich machen wollen, warum von den verschiedenen Stoffverbindungen, welche nach den uns bekannten allgemeinen Naturgesetzen möglich wären, gerade diese und keine anderen wirklich geworden sind, so bleibt uns nur die Annahme übrig, die Vorstellung des Ganzen, welches durch jede derselben gebildet wird, enthalte den Grund für die Verknüpfung seiner Theile, dieses Ganze sei der Zweck, welchem diese bestimmte Verbindung von Stoffen dienen sollte. Wir können diese Annahme allerdings nicht als constitutives Princip für die Naturforschung gebrauchen: wir können nicht behaupten, daß gewisse Naturprodukte nach Zweckbegriffen gebildet seien, und noch weniger diese an sich selbst unerweisliche Thatsache von einem intelligenten Urheber der Natur, d. h. von einem Wesen herleiten, dessengleichen uns gar nicht in der Erfahrung gegeben werden kann. Wir haben aber auch zu der entgegengesetzten Behauptung, daß sich alle Naturprodukte aus mechanischen Ursachen vollständig erklären lassen, kein Recht, da uns die Gründe der Dinge hiefür viel zu wenig bekannt sind. Wollten wir endlich beide Principien als dogmatische Grundsätze mit einander verknüpfen, so würden wir uns in einen unlösbaren Widerspruch verwickeln; denn für uns schließt jede von beiden Erklärungsarten die andere aus: was wir aus mechanischen Ursachen als nothwendig erkannt haben, bei dem können wir nicht mehr nach einem Zweck fragen, und was wir uns nur aus seinem Zweck vollständig zu erklären wissen, das erscheint uns, so weit dieß der Fall ist, nicht als mechanisch nothwendig. Wenn wir daher auch zugeben müssen, daß die Natur einen Grund haben könne, auf dem sowohl der

Naturmechanismus als die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung beruhe, so können wir uns doch von diesem intelligibeln Grunde der Natur keinen Begriff machen und uns seiner daher auch nicht zur Erklärung der Erscheinungen bedienen. Aber so wenig wir den einen oder den andern von beiden Grundsätzen, den der mechanischen oder den der teleologischen Naturerklärung, als constitutives Princip gebrauchen können, so unentbehrlich sind uns beide als regulative Principien. Wir wissen nicht, ob sich alles mechanisch erklären läßt, aber wir sollen den natürlichen Ursachen der Dinge so weit als möglich nachgehen. Wir wissen ebensowenig, ob die Naturerzeugnisse oder ein Theil derselben wirklich nach Zweckbegriffen gebildet sind; aber wo die Möglichkeit ihrer mechanischen Erklärung für uns aufhört, da sind wir berechtigt und sogar genöthigt, sie so zu behandeln, als ob dieß der Fall sei. Die Frage wird daher nur die sein, ob es Erscheinungen in der Natur giebt, welche unter den Bedingungen unseres Erkennens die Möglichkeit einer mechanischen Erklärung wirklich ausschließen. [1])

Für die Bejahung dieser Frage pflegte sich nun die Physikotheologie Wolff's und seiner Nachfolger auf das gegenseitige Verhältniß der verschiedenen Naturdinge und Naturgebiete zu berufen: jedes derselben, sagte sie, dient dem andern, und alle zusammen dienen in der umfassendsten und mannigfaltigsten Weise dem Wohl des Menschen; und sie glaubte hierin den deutlichsten Beweis für die Güte und Weisheit des Schöpfers zu erkennen. (Vgl. S. 254 f. 308. 310.) Es war also mit Einem Wort die äußere Zweckmäßigkeit der Naturerzeugnisse, auf welche die teleologische Naturerklärung gestützt wurde. Kant findet diese Beweisführung durchaus unzureichend. Wenn ein Ding nur als Mittel für andere Dinge nothwendig sein soll, so ist seine Zweckmäßigkeit, wie er bemerkt (§. 63. 67), immer nur eine

1) Krit. d. Urtheilskr. §. 69—78.

relative und bedingte: es ist nothwendig, wenn dasjenige nothwendig ist, um dessentwillen es da ist; aber warum ist dieses nothwendig? Wollen wir z. B. auch zugeben, daß ohne die Rennthiere und das Treibholz keine Menschen in den Polargegenden leben könnten: mußten denn überhaupt Menschen in diesen unwirthlichen Gegenden leben? Wenn wir nicht Naturprodukte aufzeigen können, deren Zweckmäßigkeit sich an ihnen selbst nachweisen läßt, so kommen wir nie zu einem unbedingten Zweck, sondern immer nur zu solchen Zwecken, deren letzte Bedingung ganz außerhalb der Natur läge. Solche Naturprodukte giebt es aber allerdings. Jedes organische Wesen ist so beschaffen, daß seine Theile sich gegenseitig bedingen und hervorbringen, wechselseitig Ursache und Wirkung von einander sind; daß sie aber ebendeßhalb nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind, nur aus dieser Beziehung heraus verstanden werden können. Sofern nun das letztere der Fall ist, müssen wir sie als Naturzwecke betrachten; denn alles Einzelne in ihnen ist in dieser seiner Bestimmtheit nur deßhalb vorhanden, weil dieses Ganze daraus werden soll. Da aber andererseits die Theile zugleich die Organe sind, welche einander hervorbringen, sind sie nicht Kunstwerke, sondern Naturerzeugnisse: ihre Ursache liegt nicht außer ihnen, in einem Wesen, das die Vorstellung ihres Zwecks hat, sondern in ihnen. Die Zusammensetzung solcher Wesen beruht demnach auf einer inneren Zweckmäßigkeit; alles in ihnen ist zugleich Zweck und Mittel; sie haben nicht blos, wie Maschinen, eine bewegende, sondern zugleich auch eine bildende Kraft. Haben wir aber einmal in den organischen Wesen die Zweckthätigkeit der Natur festgestellt, so werden wir allerdings geneigt sein, von ihr und ihren Gesetzen überhaupt nur zweckmäßiges zu erwarten. Daß diese Zweckthätigkeit freilich eine absichtliche sei, folgt daraus noch nicht; und so natürlich und nothwendig diese teleologische Betrachtung der Naturprodukte überhaupt für uns ist, so dürfen wir doch, wie Kant immer wieder erinnert, nie

vergessen, daß das Princip derselben aus unserem eigenen Geist stammt und deßhalb stets nur ein regulatives nicht ein constitutives Princip sein kann.

So bereitwillig aber unser Philosoph den subjektiven Charakter dieser Naturerklärung anerkennt, so wichtig ist sie doch nicht allein für die Naturphilosophie, sondern auch für die Naturforschung der Folgezeit geworden; und es ist insbesondere seine Auffassung des Organismus und der von ihm seit Aristoteles zuerst wieder entdeckte Begriff der inneren Zweckmäßigkeit, auf welchem die Bedeutung seiner Untersuchungen über die teleologische Urtheilskraft beruht. Er selbst wagt aber noch nicht, diese Begriffe zum Aufbau einer naturwissenschaftlichen Theorie zu verwenden; die „Metaphysik der Natur“ [1]) ist von ihm nicht über die Erörterung einiger allgemeinen Grundsätze und Gesichtspunkte hinausgeführt worden.

6. Der doctrinale Theil der kantischen Philosophie: die Naturphilosophie.

Den Gegenstand dieser Wissenschaft, so wie sie Kant in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ dargestellt hat, bilden diejenigen Bestimmungen, welche sich aus der Anwendung der reinen Verstandesbegriffe auf die Körperwelt ergeben. Der Begriff der Materie ist das einzige empirische Datum, das sie voraussetzt; indem dieser Begriff unter die vier Hauptkategorieen gestellt wird, erhalten wir die vier Theile der Metaphysik der Natur, welche Kant Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie nennt. Unter der Materie verstehen wir aber im allgemeinen ein Etwas, das Gegenstand äußerer Sinne ist; und da nun die äußeren Sinne nur durch Bewegung afficirt werden können, ist die Bewegung die Grundbestimmung der Materie.

1) Ueber deren Begriff und Stellung im System S. 422 zu vergleichen ist.

Die Phoronomie betrachtet nun, wie Kant bemerkt, die Bewegung als reines Quantum ohne alle Rücksicht auf die Qualität des Beweglichen. Kant definirt hier die Materie als „das Bewegliche im Raume"; er unterscheidet, im Anschluß an eine frühere Abhandlung[1]), den materiellen oder relativen Raum, d. h. denjenigen, welcher selbst beweglich ist, von dem absoluten, d. h. dem, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß, und er behauptet: jede gegebene Bewegung könne nach Belieben als Bewegung des Körpers in einem ruhenden Raume oder als Ruhe des Körpers und Bewegung des Raumes in entgegengesetzter Richtung betrachtet werden; jede Zusammensetzung zweier Bewegungen aber könne nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der andern eine Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung vorgestellt werde.

Weit wichtiger ist jedoch der zweite Abschnitt der kantischen Schrift, die Dynamik. Er ist es, auf welchem die Bedeutung und Wirkung dieser Schrift hauptsächlich beruht. Hier wird nämlich die Qualität der Materie untersucht. Ihrer Qualität nach ist die Materie das Bewegliche, welches einen Raum erfüllt. Einen Raum erfüllen heißt aber: allem, was in denselben eindringen will, widerstehen, seine Bewegung durch eine entgegengesetzte Bewegung aufheben; und da nun jeder Widerstand eine Widerstandskraft, jede Bewegung eine bewegende Kraft voraussetzt, so kann die Materie den Raum nicht durch ihre bloße Existenz, sondern nur durch eine bewegende Kraft erfüllen, welche näher in einer Zurückstoßungs- oder Ausdehnungskraft (Repulsiv- oder Expansivkraft) aller ihrer Theile, einer ursprünglichen Elasticität der Materie bestehen muß. Vermöge dieser ihrer Grundkraft kann die Materie zwar in's unendliche zusammengedrückt, aber von keiner andern Materie, wie groß auch ihre Kraft sei, durchdrungen

1) Von dem Unterschied der Gegenden im Raume; s. o. S. 419.

werden; es kann mit andern Worten die Ausdehnung eines gegebenen Körpers durch den Druck eines andern zwar in's unbestimmbare vermindert, aber niemals ganz aufgehoben werden. In derselben Kraft ist es begründet, daß jeder Theil der Materie sich so lange ausdehnt, bis der Widerstand eines andern ihn daran hindert; daß es daher nie zwischen zwei Theilen der Materie einen Raum geben kann, in den sich nicht Materie ausgedehnt hätte, daß es keinen leeren Raum giebt, und daß die Materie nie in ihre kleinsten Theile zerlegt werden kann, sondern in's unendliche theilbar ist. — Wenn aber die repulsive Kraft in der Materie allein wirkte, so würde sich diese in's unendliche zerstreuen. Die Möglichkeit der Materie erfordert daher als die zweite wesentliche Grundkraft derselben eine Kraft, welche der abstoßenden entgegenwirkt, eine ursprüngliche Anziehungs- (Attractiv-) kraft; diese könnte aber für sich allein die Materie auch nicht erklären, da sie ohne die Gegenwirkung der Repulsivkraft alle Theile der Materie schließlich in einen mathematischen Punkt vereinigen würde. Die Repulsivkraft kann nur durch Berührung der sich zurückstoßenden Körper und nur in der Berührungsfläche derselben, also mit Einem Wort nur als „Flächenkraft" wirken; die Anziehungskraft dagegen wirkt in die Ferne, sie ist eine „durchdringende Kraft", deren Wirkung sich durch alle Räume erstreckt. Denn in der Berührung ist die Repulsivkraft jedes Körpers durch die der andern begrenzt, ihre Wirkung kann daher nur bis zur Berührungsfläche gehen; die Anziehung dagegen wirkt umgekehrt nur auf das, was außerhalb des anziehenden Körpers ist, und die größere Entfernung kann wohl eine zunehmende Abschwächung, aber keine Aufhebung dieser Wirkung begründen. Auf diese zwei Kräfte führt nun Kant eine Reihe von Erscheinungen zurück: die Cohäsion, den Unterschied des Flüssigen und Starren, die Elasticität, die chemische Durchdringung und Scheidung, namentlich aber die specifische Verschiedenheit der Stoffe; und er setzt in allen diesen Beziehungen seine dynamische Natur-

erklärung der mechanischen der Atomistik entgegen, deren Grundirrthum er in der Voraussetzung sieht, daß der specifische Unterschied der Stoffe hinsichtlich ihrer Dichtigkeit sich nur durch die Annahme leerer Räume erklären lasse. Diese Voraussetzung wird hinfällig, wenn die Materie nicht durch absolute Undurchdringlichkeit, sondern durch ihre Repulsivkraft den Raum erfüllt; denn diese Kraft läßt verschiedene Grade zu, welche in verschiedenen Stoffen ursprünglich verschieden sein können; wenn aber dieses, so können die Räume, welche von verschiedenen Stoffen erfüllt sind, von jedem derselben vollständig, ohne Dazwischenkunft eines Leeren, ausgefüllt sein, wenn auch die Dichtigkeit dieser Stoffe noch so verschieden sein mag. Im übrigen versteht es sich auf Kant's Standpunkt von selbst, daß diese ganze Deduktion immer nur von der Materie als sinnlicher Erscheinung gilt, und über das Wesen dessen, was sich uns als raumerfüllende Masse darstellt, nichts auszusagen beabsichtigt.

Weniger eigenthümliches haben Kant's Ausführungen über die Grundsätze der Mechanik: daß die Quantität der Materie nur nach der Quantität der Bewegung bei gleicher Geschwindigkeit geschätzt werden könne; daß bei allen Veränderungen der körperlichen Natur die Quantität der Materie weder vermindert noch vermehrt werde; daß jede Veränderung der Materie eine äußere Ursache habe, und deßhalb, nach dem Gesetz der Trägheit, jeder Körper in seinem Zustand der Ruhe oder Bewegung beharre, so lange nicht eine äußere Ursache ihn nöthigt, denselben zu verlassen; daß bei jeder Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung sich gleich seien. Doch beweist Kant das letztere Gesetz auch ganz allgemein aus seiner dynamischen Betrachtung der Materie durch die Erwägung, daß jeder Körper, der auf einen andern einwirkt, von diesem nothwendig eben so viel Widerstand, mithin eben so viel Gegenwirkung, erfahre, als er in ihm überwindet; und aus dem, was sich ihm früher über die Abstoßungs- und Anziehungskraft ergeben hat, leitet er in einer tiefdringenden Auseinander-

setzung am Schluß der „Phoronomie" das mechanische Gesetz der Stetigkeit ab, demzufolge der Zustand der Ruhe oder der Bewegung an einem Körper nicht momentan, sondern nur in einer gewissen Zeit und durch eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen verändert werden kann.

In dem vierten Abschnitt seiner Metaphysik der Natur, in der Phänomenologie, untersucht Kant die Bedingungen, unter denen die Bewegung, welche uns unmittelbar nur als Erscheinung gegeben ist, Gegenstand der Erfahrung für uns werden kann; oder mit andern Worten die Bedingungen, nach denen sich unsere Vorstellung von dem Zustand und dem gegenseitigen Verhältniß der Dinge richtet, an welchen die Bewegung sich vollzieht. Wir sehen zwei Dinge ihre Lage gegen einander verändern; nach welchem Gesichtspunkt bestimmen wir nun, was hier an den Dingen selbst vorgeht? ob das erste sich bewegt und das zweite ruht, oder das zweite sich bewegt und das erste ruht, oder ob beide sich bewegen und wie diese Bewegung näher beschaffen ist? Auf diese Frage antwortet nun Kant (vgl. S. 419. 470): Eine geradlinige Bewegung könne immer nur dadurch, daß das Verhältniß eines Körpers zu einem anderen sich ändert, also immer nur in einem empirisch gegebenen Raum wahrgenommen werden; in diesem Fall bleibe es aber unbestimmt, ob der Körper sich bewege und der Raum ruhe, oder ob der Körper ruhe und der ihn umgebende Raum sich bewege. Dagegen lasse sich bei jeder krummlinigen Bewegung der bewegte Körper als solcher erkennen. Wenn endlich ein Körper einen anderen bewege, sei eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig. Zugleich bemerkt er aber auch, das, was allen diesen Bestimmungen zu Grunde gelegt werde, der Begriff des absoluten Raumes, könne niemals ein Gegenstand der Erfahrung sein; der absolute Raum sei kein reales Objekt, sondern nur eine Idee, an der es uns zur Anschauung komme, daß ein Körper immer nur im Verhältniß zu anderen Körpern bewegt oder ruhend ge-

nannt werden könne. Ebensowenig läßt er, wie wir bereits gehört haben, die Annahme eines leeren Raumes gelten; auch seine Unmöglichkeit ist aber allerdings, wie Kant glaubt, nicht zu erweisen, weil die ersten Gründe der Dinge überhaupt für uns unbegreiflich sind, und die Vernunft statt der letzten Grenze der Dinge immer nur die letzte Grenze ihres eigenen Vermögens erforschen kann. Für ihn haben alle diese Fragen schon deßhalb keine Bedeutung, weil er den Raum für eine bloße Anschauungsform hält; die Metaphysik der Natur kann uns ja aber überhaupt seiner Ansicht nach nicht über die wirkliche Beschaffenheit der Dinge außer uns, sondern nur über die Bedingungen und Verhältnisse unterrichten, unter denen dieselben, nach der Natur unseres Anschauens und Denkens, sich uns darstellen. Nur unser sittlicher Wille bringt uns mit der übersinnlichen Welt in Verbindung; die einzige Wissenschaft, die es mit etwas anderem als Erscheinungen zu thun hat, ist die Ethik, oder wie sie Kant nennt: die Metaphysik der Sitten.

7. Die Metaphysik der Sitten: Rechtslehre und Geschichtsansicht.

Den Gegenstand dieser Wissenschaft bildet im allgemeinen das Handeln des Menschen als Aeußerung seines freien, unter einer sittlichen Gesetzgebung stehenden Willens; sie soll zeigen, was für ein Verhalten durch die apriorischen Principien unserer praktischen Vernunft von dem Menschen als solchem, und daher von jedem Menschen gefordert wird, sie soll die apriorischen und allgemeingültigen Gesetze des sittlichen Lebens und die ihnen entsprechende Handlungsweise darstellen. Dieses geschieht aber auf zweierlei Art, und die Metaphysik der Sitten hat deßhalb zwei Haupttheile. Wenn nämlich die sittliche Gesetzgebung überhaupt einen doppelten Gegenstand hat, die Handlung, welche zur Pflicht gemacht wird, und die Triebfeder dieser Handlung, so wird dieselbe einen verschiedenen Charakter annehmen, je nachdem sie sich

nur auf das erste von jenen zwei Stücken bezieht, oder auf beide. In dem ersten Fall wird nur die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetze verlangt; in dem andern wird nicht blos die Handlung zur Pflicht, sondern auch die Pflicht zur Triebfeder gemacht, es wird nicht allein verlangt, daß man das thue, was mit dem Gesetz übereinstimmt, und das unterlasse, was ihm widerstreitet, sondern auch, daß dieses Thun und Lassen aus Achtung vor dem Gesetz, aus pflichtmäßiger Gesinnung hervorgehe. Eine Gesetzgebung der ersteren Art ist eine juridische, eine solche der zweiten Art eine moralische. Jene fordert blos Legalität, diese Moralität; jene ergiebt, sofern sie sich auf allgemeine Vernunftbegriffe gründet, die philosophische Rechtslehre, diese die Tugendlehre.

Die Rechtslehre ist „der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist"; also derjenigen, welche sich auf äußere Handlungen als solche beziehen. Sie betrachtet aber diese Handlungen nicht ihrer Triebfeder und ihrem Zwecke, sondern nur ihrer Form nach, wiefern sich die menschliche Willkühr in ihnen bethätigt. Wenn daher das Sittengesetz im allgemeinen von uns fordert, so zu handeln, daß die Maxime unseres Handelns sich zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet (vgl. S. 456), so verlangt das Rechtsgesetz eben dieses von uns hinsichtlich der Form unserer äußeren Handlungen, hinsichtlich der Art, auf welche, und des Grades, in welchem unsere Willkühr sich in denselben bethätigt. D. h. es verlangt von uns so zu handeln, daß die Freiheit, mit der wir unsere Willkühr in unsern Handlungen bethätigen, auch allen andern in der gleichen Weise verstattet werden kann; oder wie Kant dieß ausdrückt: so, daß „nach der Maxime unserer Handlung die Freiheit der Willkühr eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann." Wenn eine Handlung dieser Anforderung entspricht, ist sie recht; und wenn wir alles das zusammenfassen, was hiefür nöthig ist,

so erhalten wir das Recht. „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann"; und weil es dieß ist, weil es die allgemeinen Bedingungen alles Freiheitsgebrauchs enthält, ist es auch mit der Befugniß verbunden, die Andern zu seiner Einhaltung zu zwingen: der rechtliche Zwang ist nur die Beseitigung der Hindernisse, welche die Willkühr Einzelner der allgemeinen Freiheit entgegenstellt. Jene Bedingungen sind aber theils solche, die sich aus der Natur eines freien Wesens unmittelbar ergeben, und daher für alle solche Wesen in ihrem gegenseitigen Verkehr gelten; theils solche, die sich erst aus der Vereinigung vieler Menschen zu einem Gemeinwesen ergeben. Jene bilden das natürliche oder Privatrecht, diese das bürgerliche oder öffentliche Recht.

Die Grundbestimmung des natürlichen Rechts, das angeborene Grundrecht jedes Menschen ist die Freiheit, sofern sie mit der jedes andern nach einem allgemeinen Gesetz zusammenbestehen kann; in diesem Princip ist auch die angeborene Gleichheit und Unabhängigkeit aller Menschen, die Befugniß zu allen Handlungen, die kein fremdes Recht verletzen, wie z. B. die ungehinderte Gedankenmittheilung und ähnliches, enthalten. Da es sich aber im Recht nicht um die innere Freiheit des Willens, sondern um ihre äußere Bethätigung, den äußeren Freiheitsgebrauch handelt, so setzt jede rechtliche Bestimmung ein äußeres Dasein des Willens voraus, und sie selbst kann nur darin bestehen, daß diese äußere Sphäre der Freiheit gegen Eingriffe geschützt wird. Kant stellt nun alles Aeußere, in dem unser freier Wille ein Dasein gewinnt, unter den hiefür allerdings nicht ausreichenden Begriff des Besitzes, des Mein und Dein; er bemerkt ferner, der Gegenstand dieses Besitzes sei entweder eine körperliche Sache, oder die Leistung eines Andern, oder die andere Person selbst; und er theilt demgemäß alles natürliche

Recht in das Sachenrecht, das persönliche Recht und das dinglich-persönliche Recht.

Was nun zunächst das Sachenrecht betrifft, so bemerkt Kant sehr richtig, daß das Eigenthumsrecht auf eine Sache nicht ein Rechtsverhältniß zwischen dem Eigenthümer und der Sache, die er besitzt, sondern ein Rechtsverhältniß zwischen ihm und andern Personen ist; welches näher darin bestehen soll, daß ihm der ausschließliche Besitz einer Sache gestattet wird, die ihm ursprünglich mit allen andern gemeinschaftlich gehörte. Hiezu scheint nun aber die Zustimmung aller andern nöthig zu sein; und diese läßt sich thatsächlich nicht nachweisen, alles Eigenthum wurde vielmehr ursprünglich durch den einseitigen Akt der Besitzergreifung erworben, und wo es sich um herrenloses Gut handelt, wird es noch so erworben. Kant antwortet auf diesen Einwurf mit einer Unterscheidung, welche ihm durch sein ganzes System an die Hand gegeben war. Der ursprüngliche Gesammtbesitz aller Menschen, sagt er, bezeichne nicht einen thatsächlichen Zustand, sondern einen praktischen Vernunftbegriff, ein apriorisches Princip, nach welchem sich der Besitz der Erde durch die Menschen zu richten habe; das gleiche Princip verlange aber auch, daß der Wille dessen, welcher sich einer Sache zu seinem Privatbesitz zuerst bemächtigt, von allen andern anerkannt werde. In der Wirklichkeit erfolge jedoch diese Anerkennung erst im bürgerlichen Zustand, und es sei deßhalb jede Eigenthumserwerbung im Naturzustand als eine blos provisorische, nur die in der bürgerlichen Gesellschaft als eine peremtorische zu betrachten.

In ähnlicher Weise löst Kant auch in dem zweiten Abschnitt seines Privatrechts, der Lehre vom persönlichen Recht, eine Schwierigkeit, die ihm gleich zum Anfang entgegentritt; die sich übrigens, ebenso wie die vorhin besprochene, auch auf andere Art hätte beseitigen lassen. Alles persönliche Recht ist, wie er ausführt, Vertragsrecht; denn es besteht in dem Rechte, die Willkühr eines Andern nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That

zu bestimmen, in dem Anspruch auf gewisse Leistungen des Andern; ein solcher Anspruch kann aber nicht durch einen einseitigen, sondern nur durch einen gemeinsamen Willensakt, einen Vertrag, erworben werden. Aber wie ist — fragt Kant hier — die Vereinigung zweier Willen möglich? Der Zeit nach folgen die beiden Willenserklärungen, das Versprechen des einen und die Annahme des andern Theils, auf einander; wie kann man sich versichern, daß der Wille des ersten sich nicht geändert hat, bis der zweite den seinigen erklärt? Kant erledigt dieses Bedenken durch die Unterscheidung des Wesens und der Erscheinung. Seinem empirischen Dasein nach, sagt er, besteht der Vertrag aus zwei aufeinanderfolgenden Akten; aber als ein rechtliches Verhältniß ist er rein intellektueller Natur, das Wollen der beiden Paciscenten ist an keine Zeitbedingung geknüpft, ist gemeinsam.

Kant's Eintheilung der Verträge in einseitige, wechselseitige und Zusicherungsverträge nebst den zahlreichen Unterarten dieser Hauptverträge kann hier nur flüchtig berührt, und aus seinen weiteren Erörterungen über die Verträge sollen nur drei Punkte hervorgehoben werden: seine Bemerkungen über den Nachdruck, über Beerbung, und über den Eid. — Die Unrechtmäßigkeit des Nachdrucks begründet er damit, daß der Verleger nur im Namen und Auftrag des Verfassers zum Publikum spreche, der Nachdrucker daher nicht das Recht habe, in seinem Namen zu sprechen, ohne von ihm bevollmächtigt zu sein; wobei zwar richtig erkannt ist, daß es sich bei der Frage über den Nachdruck nicht einfach um ein Eigenthumsrecht, sondern um ein Vertragsverhältniß handelt, aber die eigentliche Natur dieses Verhältnisses schwerlich ganz zutreffend bestimmt ist. — Das Erbrecht anbelangend, glaubt er: eine Beerbung ohne Vermächtniß sei im Naturzustande nicht möglich; aber auch gegen die testamentarische Erbfolge drängt sich ihm das Bedenken auf, daß das Versprechen des Erblassers seinem Tode vorangehe, die Annahme desselben von Seiten des Erben ihm erst nachfolge, und daß es so hier strenggenommen

an dem gleichzeitigen Willen der contrahirenden Theile fehle, der zu einem Vertrag nöthig sei. Indessen beruhigt er sich hierüber mit der Bemerkung: durch das Vermächtniß des Erblassers erwerbe der Erbe wenigstens das ausschließliche Recht, die Erbschaft zu acceptiren; giebt aber dabei zu, daß der Besitz der letzteren während der Zeit, in der sie zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebe, und eigentlich keinem angehöre, nur von der bürgerlichen Gesellschaft bewahrt werden könne. — Was endlich den Eid betrifft, so verbirgt der Philosoph nicht, daß er diese „geistige Tortur" am liebsten ganz beseitigt sähe: theils weil ihre Wirkung doch weit mehr auf Aberglauben, als auf wirklicher Religion beruhe, theils und besonders, weil es der unverlierbaren menschlichen Freiheit widerstreite, wenn jemand gezwungen werde, einen Eid zu leisten, oder die Erlangung seines Rechtes von dem Eid eines Andern abhängig zu machen.

Unter dem dinglich-persönlichen Recht versteht Kant dasjenige Rechtsverhältniß einer Person zu andern Personen, in welchem dieselben, wie er sagt, zwar als Sachen besessen, aber als Personen gebraucht werden; dieß soll nämlich im Verhältniß der Gatten, der Eltern und der Kinder, der Herrschaft und des Gesindes, also überhaupt in der Familie und im Hauswesen der Fall sein, und der eigenthümliche Charakter dieser Gemeinschaften soll in rechtlicher Beziehung eben hierin bestehen. Daß aber nicht allein dieser, mit einem inneren Widerspruch behaftete Begriff, sondern der rein rechtliche Gesichtspunkt überhaupt, für die richtige Würdigung jener sittlichen Lebensbeziehungen nicht ausreicht, räumt Kant selbst mittelbar ein, wenn er sagt, das dinglich-persönliche Recht beruhe weder auf einer eigenmächtigen That, noch auf einem Vertrag, sondern auf einem über alles sachliche und persönliche hinausliegenden Recht, dem Recht der Menschheit in unserer Person, und dem daraus abzuleitenden Gesetz. Noch deutlicher kommt es aber an den Bestimmungen zum Vorschein, welche Kant über die Familie, und namentlich über die Grund-

lage derselben, die Ehe, aufstellt. Jene bekannte, und fast kann man sagen: berüchtigte Definition der Ehe, nach der sie nichts anderes sein soll, als „die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften“ — diese unwürdige und zugleich wahrhaft hölzerne Auffassung der Ehe rührt schließlich doch nur daher, daß sie als ein bloßes Rechtsverhältniß behandelt wird; und wenn Kant die Nothwendigkeit der Ehe mit der Bemerkung begründet: im Geschlechtsproceß würde jeder Theil sich dem andern gegenüber zur Sache machen, falls er nicht seinerseits diesen, und zwar seiner ganzen Persönlichkeit nach, gleichfalls in seinen Besitz brächte, so kann er doch auch von diesem an sich nicht unfruchtbaren Gedanken deßhalb nicht den rechten Gebrauch machen, weil er das Geschlechtsleben und den Geschlechtsunterschied (wie dieß freilich fast allgemein geschieht) eben nur von der physischen Seite betrachtet, seine geistige und sittliche Bedeutung dagegen übersieht. Der gleiche Mangel einer allzu äußerlichen und blos formell rechtlichen Betrachtungsweise stößt uns in dem Satz auf, mit dem Kant die Verpflichtungen der Eltern gegen ihre Kinder beweist: da sie dieselben ohne ihre Einwilligung eigenmächtig in die Welt gebracht haben, so seien sie auch verbunden, sie mit diesem ihrem Zustand möglichst zufrieden zu machen.

Das Naturrecht als solches ist indessen immer, wie wir bereits gehört haben, ein blos provisorischer Zustand; ein wirklicher Rechtszustand ist nur im Staat möglich. Denn niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz eines Andern zu enthalten, wenn ihm dieser nicht die Sicherheit giebt, daß er seinen Besitz ebenso achten werde; eine solche Sicherheit giebt es aber im Naturzustand nicht, sie findet sich nur im bürgerlichen Zustand, im Staate. Ebendeßhalb aber kann jeder verlangen, daß diejenigen, mit denen er zusammenzuleben genöthigt ist, in den bürgerlichen Zustand eintreten: aus der Rechtsunsicherheit des Naturzustands folgt die rechtliche Nothwendigkeit des bürger-

lichen Gemeinwesens, weil erst mit diesem ein rechtlicher Zustand beginnt. Der Inbegriff der Gesetze, die diesen Zustand hervorbringen, bildet das öffentliche Recht, welches näher in das Staatsrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht zerfällt.

In dieser Begründung des Staatslebens ist bereits auch der leitende Gesichtspunkt für die ganze Staatslehre ausgesprochen. Kant schließt sich in derselben theils an Locke und Montesquieu, theils an Rousseau an, dessen Schriften schon frühe seine Aufmerksamkeit erregt hatten, und ihn sowohl durch ihren sachlichen Inhalt, als durch die in ihnen sich aussprechende Gesinnung anzogen; denn so manches ihm auch in Rousseau's Persönlichkeit widerstreben mußte, so hoch schätzte er doch seine warme Begeisterung für alles Edle, und so entschieden war er mit dem Bestreben einverstanden, das Herkommen und die bürgerlichen Einrichtungen auf die ursprüngliche Menschennatur und die gemeinsame Vernunft zurückzuführen und an ihnen zu messen. Seine Auffassung des Staatslebens geht ausschließlich vom Standpunkt des Rechts aus. Der Staat soll sich seinem Ursprung nach auf einen Vertrag gründen, und in seinen Zwecken sich auf den Schutz der natürlichen Rechte beschränken. Doch bleibt sich Kant in der ersteren Beziehung nicht ganz gleich, und wenn er die Lehre vom Staatsvertrag unzweifelhaft vertieft und verbessert hat, so hat er sich doch in Betreff der praktischen Folgerungen, die sich aus ihr ergeben, von einem fühlbaren Schwanken nicht freigehalten. Die oberste Gewalt im Staate befindet sich, wie er sagt, ursprünglich im Volke; der Staat kann nur aus dem vereinigten Volkswillen entspringen, er beruht auf einem „ursprünglichen Vertrag", durch den alle im Volk ihre natürliche Freiheit aufgeben, um sie in einem rechtlichen Zustand unverändert wiederzufinden. Dieser Vertrag ist jedoch nicht eine geschichtliche Thatsache, sondern „eine bloße Idee der Vernunft"; er ist ein Ausdruck für die im Wesen des Staats liegende Forderung, daß jeder Gesetzgeber seine Gesetze so gebe, wie sie aus

dem vereinigten Willen des Volkes entspringen konnten, und die Bürger so ansehe, als ob sie zu einem solchen Willen mitzugestimmt haben. Durch diese innere Nothwendigkeit unterscheidet sich der Staatsvertrag von allen andern Verträgen: es ist nicht dem Belieben der Einzelnen anheimgegeben, ob sie sich zu einem Gemeinwesen vereinigen wollen, sondern diese Vereinigung ist ein Zweck, den alle haben sollen, und es steht einem Volke nicht frei, von dem Vertrage, auf dem sein Staatswesen beruht, wieder zurückzutreten. Während Rousseau demselben das Recht zusprach, in jedem Augenblick seine Verfassung zu ändern und seine Regierung abzuberufen, erklärt Kant: das Volk dürfe über den Ursprung der obersten Gewalt, unter der es stehe, nicht werkthätig vernünfteln, ihre Berechtigung praktisch nicht bezweifeln; die göttliche Einsetzung der Obrigkeit lasse sich zwar als geschichtlicher Grund der bürgerlichen Verfassung nicht beweisen, aber sie sage das praktische Vernunftprincip aus, der bestehenden gesetzgebenden Gewalt zu gehorchen, ihr Ursprung sei, welcher er wolle; gegen das gesetzgebende Oberhaupt des Staates gebe es keinen rechtmäßigen Widerstand des Volkes, da nur durch Unterwerfung unter ein Staatsoberhaupt ein rechtlicher Zustand überhaupt möglich sei, und der, welcher den Widerstand gegen den obersten Befehlshaber anzuordnen befugt wäre, selbst dieser oberste Befehlshaber sein müßte. Mögen die öffentlichen Zustände auch noch so mangelhaft sein: man soll ihnen doch immer nur auf dem Wege der Reform, nicht auf dem der Revolution abhelfen. Wiewohl daher der Philosoph anerkennt, daß auch das Volk seine unverlierbaren Rechte und die gesetzgebende Gewalt ihre Schranken habe, und daß der Gesetzgeber nichts über das Volk beschließen könne, was es über sich selbst zu beschließen nicht das Recht hätte; wiewohl er die französische Revolution mit der lebhaftesten Theilnahme verfolgte, und trotz aller ihrer Ausschreitungen und Gräuel fortwährend (noch 1798) in dieser Begebenheit, und noch mehr in dem Enthusiasmus, mit dem sie von den unbetheiligten Zu-

schauern aufgenommen worden war, einen glänzenden Beweis für den geschichtlichen Fortschritt der Menschheit erblickte: will er doch die Rechte des Volkes (in unverkennbarem Widerspruch mit seinen allgemeinen Bestimmungen über das Recht) nicht als Zwangsrechte betrachtet wissen, und ihm neben der freien Presse zum Schutz seiner Rechte höchstens noch die parlamentarische Steuerverweigerung zugestehen. Wie es aber gehalten werden soll, wenn sich eine Regierung auch an diesen Rechten vergreift, darüber giebt er uns keine Auskunft. [1])

Strenger hält Kant in seinen Bestimmungen über die Aufgabe des Staats am Begriff einer Rechtsanstalt fest, wenn er den Staat als „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen" definirt, und solche Thätigkeiten der Staatsgewalt, welche sich nicht unmittelbar auf die Erhaltung des Rechtszustandes richten, wenigstens indirekt gleichfalls auf diesen Zweck zurückführen will; so z. B. die Sittenpolizei mit der Erwägung, daß die Erhaltung des moralischen Sinnes der Regierung ihr Geschäft, das Volk durch Gesetze zu lenken, gar sehr erleichtere. Aus demselben Standpunkt wird das Verhältniß des Staats und der Kirche beurtheilt. Scharfe Abgrenzung beider Gebiete ist hier Kant's Wahlspruch: der Staat soll in die Verfassung, den Glauben und die Gebräuche der Kirchen sich nicht einmischen, er soll am allerwenigsten seine Gewalt dazu mißbrauchen, einer Kirche den religiösen Fortschritt zu verbieten, welchen sie selbst sich zu verbieten nicht berechtigt ist; aber er soll das negative Recht handhaben, einen Einfluß der Kirche auf das bürgerliche Gemeinwesen, welcher der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein könnte, durch seine Aufsicht zu verhindern. [2]) Da endlich der Staat die natürliche Rechtsgleichheit zu schützen berufen ist, so verwirft

1) Vergl. hierüber Rechtsl. 1. Th. Schluß. 2. Th. § 47. 49. 51 f. Allg. Anm. A. Zum ewigen Frieden Anh. I. II. Ueber d. Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein u. s. w. Nr. II. Werke von Hartenstein (ält. Aufl.) V, 382 ff. Streit d. Facult. 2. Abschn. 6 f.

2) Rechtsl. §. 45. §. 49. Allg. Anm. B. C.

Kant alle Vorrechte, und daher auch den erblichen Adel; zur Abschaffung desselben ist der Staat, wie er bemerkt, vollkommen berechtigt, da ja der Adel überhaupt nur eine staatliche Institution, „eine temporäre, vom Staat autorisirte Zunftgenossenschaft" ist.

Auch die Staatsverfassung soll durchaus nach Rechtsgrundsätzen bestimmt werden. Durch den Staatsvertrag entsteht das Verhältniß eines allgemeinen Oberhaupts zu den Einzelnen als seinen Unterthanen. Dieses Oberhaupt kann nun, wie Kant sagt, „nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein"; ihm steht die Herrschergewalt, die Souveränetät zu, deren Ausfluß die Gesetzgebung ist. Denn da alles Recht von der gesetzgebenden Gewalt ausgehen soll, muß diese so beschaffen sein, daß sie niemand unrecht thun kann. Dieß wird aber nur dann der Fall sein, wenn sie alles, was sie beschließt, über sich selbst beschließt. Der Inhaber der gesetzgebenden Gewalt muß mithin mit der Gesammtheit derer, denen er Gesetze giebt, zusammenfallen, diese Gewalt kann nur dem vereinigten Volkswillen zustehen, an dessen Feststellung jedoch nur diejenigen als aktive Staatsbürger theilnehmen sollen, welche durch ihre bürgerliche Selbständigkeit dazu befähigt sind. Von der gesetzgebenden Gewalt will aber Kant mit Montesquieu die vollziehende und die richterliche scharf unterschieden wissen. Jede von diesen Gewalten muß ihren eigenen Träger haben: während die Gesetzgebung der Gesammtheit der selbständigen Staatsbürger zusteht, ist der Regent der Beauftragte dieser Gesammtheit, „der Agent des Staates," diejenige moralische oder physische Person, von welcher die gesetzliche Leitung der Staatsverwaltung ausgeht. Die Richter endlich sind diejenigen Bürger, durch welche das Volk sich selbst richtet, welche als Repräsentanten desselben durch freie Wahl ernannt werden, um jedem Unterthan das Seine zuzuerkennen. Auf der Trennung dieser Gewalten beruht, wie Kant sagt, alle bürgerliche Freiheit: eine Regierung, die zugleich

gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen sein, weil sie nicht unter dem Gesetz stände, und ein Gericht, welches von dem Gesetzgeber oder Regenten ausgeübt würde, stände in Gefahr, dem Unterthan Unrecht zu thun, weil es nicht das Volk selbst wäre, welches das Schuldig oder Nichtschuldig über seine Mitbürger ausspräche. Andererseits sind aber doch die drei Gewalten nur ebensoviele Aeußerungen des vereinigten Volkswillens, der höchsten Staatsgewalt oder der Souveränetät. Je nachdem diese oberste Gewalt sich in Einem, oder Einigen oder Allen darstellt, je nachdem, m. a. W., die Person des Staatsoberhauptes bestimmt wird, ergiebt sich die autokratische, aristokratische oder demokratische Staatsform. Aber alle diese Staatsformen sind nur der Buchstabe der bürgerlichen Gesetzgebung, etwas geschichtlich gewordenes, das immerhin bleiben mag, so lange es in Folge der Gewohnheit für nothwendig gehalten wird; der Geist des ursprünglichen Staatsvertrags dagegen verlangt, daß wenigstens die Regierungsart der Idee des Rechtsstaats angemessen gemacht und so lange umgebildet werde, bis sie „mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alten empirischen Formen sich in die ursprüngliche, rationale, auflösen", diejenige, „wo das Gesetz selbstherrschend ist, und an keiner besonderen Person hängt." Dieß ist die einzige bleibende Staatsverfassung, alle andern dagegen sind als blos provisorische zu betrachten. „Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anderes sein, als ein repräsentatives System des Volks"; wo die Repräsentation fehlt, wo daher der Gesetzgeber zugleich Vollstrecker seines Willens ist, da ist immer Despotismus, und dieser Despotismus ist in der Demokratie und Aristokratie sogar noch unerträglicher, als in der Monarchie. Steht das Staatsoberhaupt der Volksvertretung noch als eine von ihr verschiedene Person gegenüber, so haben wir eine constitutionelle Monarchie, wie die englische; überträgt es dagegen die Geschäfte der vollziehenden Gewalt gleichfalls den Volksvertretern,

wie dieß nach Kant's Meinung in Frankreich der Nationalversammlung gegenüber geschehen war, „so repräsentirt das vereinigte Volk nicht blos den Souverain, sondern es ist dieser selbst:" die Republik ist thatsächlich errichtet, und man kann nicht verlangen, daß die Volksvertretung die Zügel der Regierung denen wieder überlasse, die dann sofort alle neuen Anordnungen wieder vernichten könnten. [1])

Diese Ausführungen haben nun allerdings viel unsicheres und schwankendes, und das hohe Alter, in dem Kant seine Rechtslehre geschrieben hat, verläugnet sich darin nicht. Kant selbst bezeichnet seine Bestimmungen über die drei Gewalten als den Kern seiner Lehre von der Staatsverfassung. Aber diese Bestimmungen lassen nicht blos hinsichtlich ihrer wissenschaftlichen Begründung viel zu wünschen übrig, sondern es fehlt auch an jeder genaueren Untersuchung über das gegenseitige Verhältniß der drei Gewalten, über die Grenzen der Thätigkeit, welche jeder von ihnen zusteht, und über die Einrichtungen, durch die sie zu einem einheitlichen Ganzen verbunden werden. Am fühlbarsten äußert sich dieser Mangel in der Stellung, die Kant der vollziehenden Gewalt anweist. Einerseits soll der Regent ein bloßer Beamter des Staats sein, als der Beherrscher des Volks wird dagegen der Gesetzgeber bezeichnet, welcher im Rechtsstaat, wie Kant glaubt, eben das Volk selbst ist; und es wird ausdrücklich gesagt, dieser Beherrscher verpflichte den Regenten, er könne ihn auch absetzen und seine Verwaltung reformiren, nur dürfe er ihn nicht strafen, weil dieß ein Akt der ausübenden Gewalt wäre, die ihm nicht zustehe (§. 49). Andererseits aber wird, wie früher gezeigt wurde [2]), jener „Agent der gesetzgebenden Macht" auch wieder als das Staatsoberhaupt behandelt, gegen das nicht einmal dann ein Widerstand erlaubt sein

1) Rechtsl. § 45—49. 51 f. Zum ewigen Frieden, 1ter Definitivart.

2) M. vgl. die Stellen, welche S. 483, I angeführt sind, z. B. Werke (v. Hartenst. 1. A.) V, 394.

soll, wenn es selbst den ursprünglichen Staatsvertrag verletzt hat; d. h. es wird das, was nur von dem obersten Gesetzgeber, dem Souverän gilt, auf den jeweiligen Inhaber der Regierungsgewalt übertragen. Die gleiche Verwechslung ist es, wenn Kant ausführt[1]): der Beherrscher sei der Obereigenthümer des Landes, welcher als solcher nicht allein die Privateigenthümer zu besteuern, sondern auch die Güter der Ritterorden und der Kirchen einzuziehen das Recht habe, sobald der Grund ihres bisherigen Besitzes nicht mehr bestehe, d. h. sobald man nicht mehr meine, daß jene Orden den Staat vor seinen Feinden, und die Kirche die Staatsangehörigen vor dem ewigen Feuer zu schützen im Stand seien; und wenn er aus diesem obersten Eigenthumsrecht des Herrschers die (auch an sich selbst übereilte) Folgerung ableitet, daß der Oberbefehlshaber, der Regent, keine Ländereien zu seiner Privatbenutzung haben dürfe. Die anererbte Verehrung des deutschen Bürgers gegen seinen Fürsten, die Gewohnheit, in ihm das wirkliche Staatsoberhaupt, den Souverän selbst zu sehen, kreuzt sich bei unseren Philosophen fortwährend mit dem, was durch seine Idee des Rechtsstaats gefordert war, und dieses Schwanken wurde ohne Zweifel dadurch noch verstärkt, daß er von den Ausschreitungen der französischen Revolution, deren allgemeine Grundsätze er theilte, seiner ganzen Gesinnung nach sich nur mit Abscheu wegwenden konnte. Der allgemeinere Mangel ohnedem, daß er in seiner Staatslehre eine allein rechtmäßige Verfassung naturrechtlich deducirt, die besonderen Bedingungen dagegen, von welchen die Angemessenheit der verschiedenen Verfassungsformen abhängt, ununtersucht, die große Wahrheit, „Eines schickt sich nicht für alle", unbeachtet läßt — dieser Fehler ist mit dem ganzen Charakter seines politischen Rationalismus zu tief verwachsen, als daß er ihn hätte vermeiden können.

Aus dem sonstigen Inhalt der kantischen Staatslehre mag

---

1) Rechtsl. §. 49. Allg. Anm. B.

hier noch die Erörterung über das Strafrecht [1]) berührt werden. Kant gründet die Nothwendigkeit und Zulässigkeit der Strafe auf das Wiedervergeltungsrecht, und er vertheidigt aus diesem Grund auch die Todesstrafe gegen Beccaria's „theilnehmende Empfindelei einer affectirten Humanität" mit treffenden Bemerkungen; den Grundsatz der Wiedervergeltung selbst aber behandelt er als eine unbedingte Forderung der Strafgerechtigkeit, ohne seinen Zusammenhang mit dem allgemeinen Rechtsprincip genauer nachzuweisen.

Für Kant's Behandlung des Völkerrechts ist der maßgebende Gesichtspunkt die Idee des Friedens zwischen den Völkern, der er schon 1795, im Jahre des Baseler Friedensschlusses, eine eigene Schrift gewidmet hat (vgl. S. 420). Der Naturzustand der Staaten ist seiner Ueberzeugung nach ebenso, wie der der Einzelnen, ein Zustand immerwährender gegenseitiger Bedrohung, ebendeßhalb aber in Wahrheit ein Kriegszustand, und dieser widerspricht allen Rechtsgrundsätzen: die sittliche Bestimmung der Menschheit ist der Rechtszustand, der Friede. Der Friede kann aber nur durch einen Friedensbund aller Völker, einen allgemeinen Staatenverein oder Völkerstaat, in dem es für die Streitigkeiten unter den Staaten eine richterliche Entscheidung giebt, endgültig gesichert, nur dadurch ein wirklicher Friedenszustand, ein ewiger Friede herbeigeführt werden; so lange es dagegen jedem einzelnen Staat überlassen bleibt, sich nach eigenem Ermessen, wenn er sich verletzt glaubt, sein Recht mit Gewalt zu verschaffen, ist alles Recht der Völker und aller Friede blos provisorisch. Nun entgeht es Kant freilich nicht, daß in einem solchen die ganze Menschheit umfassenden Völkerstaat wegen seiner übermäßigen Ausdehnung eine wirkliche Regierung, und daher auch der Schutz seiner einzelnen Glieder, am Ende unmöglich werden müßte; und er nennt deßhalb (Rechtsl. § 61) den ewigen Frieden ausdrücklich eine un-

1) Rechtsl. §. 49. Allg. Anm. E.

ausführbare Idee. Aber wenigstens eine fortwährende Annäherung an denselben hält er für ausführbar, und in dieser Voraussetzung untersucht er die Bedingungen, an welche die Verwirklichung jenes Ideals geknüpft ist. Er verlangt in dieser Beziehung zunächst, daß jetzt schon alles geschehe, was dazu dient, die Kriege seltener zu machen, ihre verheerenden Wirkungen zu mildern und einen allgemeinen Frieden anzubahnen; und wenn allerdings manche seiner Vorschläge sich theils gar nicht, theils doch nur mit gewissen Modifikationen und unter gewissen näher zu bestimmenden Umständen ausführen lassen, so sind doch andere heutzutage schon allgemein als wichtige völkerrechtliche Grundsätze anerkannt. So die Forderung, daß kein Friedensschluß mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu einem künftigen Krieg gemacht werde; daß kein Staat sich in die Verfassung und Regierung eines andern gewaltthätig einmische; daß im Kriege solche Feindseligkeiten vermieden werden, welche das Vertrauen zu einem künftigen Frieden unmöglich machen müßten; daß die Bürger des feindlichen Staats nicht geplündert werden, weil nicht das Volk desselben, sondern der Staat durch das Volk Krieg führe. Soll es aber wirklich zum ewigen Frieden kommen, so müssen diesen „Präliminarartikeln" noch einige „Definitivartikel" beigefügt werden. Es muß 1) die Verfassung aller Staaten eine republikanische (in Kant's Sinn), d. h. eine Repräsentativverfassung sein, welche die Entscheidung über den Krieg von der Beistimmung der Staatsbürger abhängig macht. Diese freien Staaten müssen 2) wie wir schon gehört haben, wenn sie sich zur Bildung eines wirklichen Völkerstaats, einer Weltrepublik, nicht entschließen können, wenigstens einen Bund zum Schutz des Friedens und des Völkerrechts schließen. Was endlich die Völker betrifft, welche diesem Bunde noch nicht angehören, so darf von ihnen nicht mehr verlangt werden, als daß sie die Möglichkeit des Verkehrs mit ihnen gewähren, diejenigen, welche sich ihnen zum Verkehr anbieten, nicht als Feinde behandeln.

In der letzteren Forderung besteht das Weltbürgerrecht, das Kant als die dritte und umfassendste Form des öffentlichen Rechts dem Staatsrecht und dem Völkerrecht zur Seite stellt. Glaubt man aber, dieß alles sei doch nur ein schöner Traum, in der Wirklichkeit werden die Menschen immer so bleiben, wie sie sind, so antwortet der Philosoph[1]): Da in der menschlichen Natur doch immer noch die Achtung für Recht und Pflicht lebendig sei, so könne und wolle er sie nicht für so versunken im Bösen halten, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen sollte; es komme nur darauf an, daß man sie höre. Er glaubt allerdings nicht, daß sich dieser Fortschritt blos durch Jugendunterricht und Volksbildung bewirken lasse; er erwartet ihn nicht von unten herauf, sondern von oben herab. Er verlangt auch nicht mit Plato, daß die Könige philosophiren oder die Philosophen Könige werden; ja er erklärt mit stolzer Resignation: dieß sei nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt die Vernunft unvermeidlich verderbe. Aber er hofft, auch ohne diese Bedingung werde das Ideal der Philosophen sich in der Welt durchsetzen, wenn man sie nur sprechen lasse, weil es eben nichts anderes sei, als eine apriorische Forderung der Vernunft. Zugleich aber verbindet sich bei Kant mit diesem Glauben an das Ideal, der ihn auch im höchsten Alter nicht verlassen hat, — einem der schönsten und größten Züge in seinem Charakter — das Vertrauen auf die Natur (oder wie er lieber sagen will: auf die Vorsehung), „die große Künstlerin", die es so eingerichtet habe, daß selbst die Neigungen der Menschen, welche sich einem allgemeinen Rechtszustand entgegenstellen, ihn am Ende herbeiführen helfen. Die Gewaltthätigkeit der Menschen führt zum Kriege; aber die gleiche Gewaltthätigkeit nöthigt auch zur

1) Z. ew. Fr. Zus. 1. 2. vgl. Anh. 2. Ueb. d. Gemeinspruch u. s. w. III. Streit d. Facult. 2. Abschn. 8 ff. Muthmaßl. Anfang d. Menschengeschichte Schlußanm. (IV, 354 f. Hartenst. 1. Ausg.)

Gründung des bürgerlichen Gemeinwesens. Der Krieg ist eine Geißel der Völker, das Gegentheil jedes Rechtszustands; aber die Kriege haben die Menschen bewogen, sich über die ganze Erde, bis in die unwirthlichsten Gegenden, zu verbreiten, die Furcht vor dem Kriege zwingt die Machthaber, die Menschen und ihre Freiheit wenigstens einigermaßen zu achten. Die Leiden der Kriege, die Lasten, welche sie den Völkern auflegen, die Schulden, welche sie ihnen auch für den Frieden aufbürden, werden sie schließlich dazu bringen, sich durch freie Verfassungen gegen die Kriegslust der Fürsten zu sichern und das Völkerrecht unter den Schutz eines Völkerbundes zu stellen. Die Natur trennt das Menschengeschlecht durch die Sprachen und die Religionen, und sie legt dadurch den Grund zu wechselseitigem Hasse; aber sie macht durch diese Trennung den Despotismus einer Weltherrschaft unmöglich, und sie vereinigt die Völker, die das Recht allein gegen Krieg und Gewaltthat nicht sichern würde, durch den wechselseitigen Eigennutz: der Handelsgeist wird am Ende die Kriege verhindern, weil mit dem steigenden Verkehr der Völker ein jedes in seinem Handel durch sie gestört wird. So „verschafft eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, unter einander, der Vernunft ein freies Spiel, sie insgesammt zu unterjochen, und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen."

In diesen Sätzen ist bereits auch Kant's Ansicht von der Geschichte ausgesprochen. Der leitende Gedanke derselben, den er namentlich gegen Mendelssohn (vgl. S. 336) ausgeführt hat,[1]) ist der stetige geschichtliche Fortschritt der Menschheit. Die Meinung, daß nur der einzelne Mensch im Guten weiter komme, das menschliche Geschlecht dagegen zwischen Fortschritt und Rück-

1) Ueber d. Gemeinspruch u. s. w. Nr. III. Streit d. Facult. 2. Abschn. Weitere Nachweisungen bei K. Fischer Gesch. d. n. Phil. IV, 321 ff. 340 ff.

schritt beständig hinundherschwanke; und im ganzen genommen in allen Zeitperioden ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit und Glückseligkeit behalte — diese Behauptung Mendelssohns widerspricht zunächst schon seinem sittlichen Bedürfniß. Wenn es sich so verhielte, so wäre die Geschichte, wie er sagt, das unwürdigste und ermüdendste Schauspiel, und das Menschengeschlecht ein Gegenstand, den man mit Unwillen betrachten müßte. Jene Meinung widerspricht aber auch den Anforderungen der praktischen Vernunft: wenn es Pflicht ist, auf die Nachkommenschaft so zu wirken, daß sie immer besser werde, so muß man auch die Hoffnung hegen dürfen, daß diese Wirksamkeit einen Erfolg haben werde; „diese Hoffnung besserer Zeiten, ohne welche eine ernstliche Begierde, etwas dem allgemeinen Wohl ersprießliches zu thun, nie das menschliche Herz erwärmt hätte." Der Glaube an den Fortschritt der Menschheit ist also mit Einem Wort für Kant ein Postulat seines sittlichen Bewußtseins. Mendelssohns Behauptung widerspricht ferner der Erfahrung: das Menschengeschlecht *ist* in der neueren Zeit thatsächlich vorwärts gekommen, und wenn man über seine zunehmende Entartung klagt, so rührt dieß, nach Kant's feiner Bemerkung, gerade daher, daß mit der wachsenden Moralität auch die sittliche Aufgabe höher gerückt wird, unser Urtheil über uns selbst strenger wird. Da endlich, wie schon gezeigt wurde, die Natur selbst die Menschen zur fortwährenden Verbesserung des Rechtszustandes nöthigt, so widerspricht jene Behauptung auch den Bedingungen der menschlichen Entwicklung; die Wirklichkeit gewährt uns, was wir als Vernunftwesen anstreben und verlangen müssen, was wir aber auch als endliche, *sinnlich*-vernünftige Wesen allein hoffen können, eine fortschreitende Annäherung an das Ziel, dessen wirkliche Erreichung allerdings uns versagt ist.

8. Fortsetzung: die Tugendlehre und die Religionsphilosophie.

Die Sittlichkeit verhält sich zum Recht, die Tugendlehre zur Rechtslehre, wie das Innere zum Aeußern, wie die Gesinnung zur That.[1]) Das Rechtsgesetz fordert, daß unsere äußeren Handlungen dem entsprechen, was von allen in Beziehung auf ihr äußeres Handeln verlangt werden muß; das Sittengesetz fordert das gleiche hinsichtlich der Maxime unseres Handelns, unserer Zwecke und Beweggründe. Jenes verlangt Uebereinstimmung unseres Verhaltens, dieses Uebereinstimmung unserer Gesinnung mit den Geboten der Vernunft, jenes Legalität, dieses Moralität oder Tugend. (Vgl. S. 474 f.) Die sittlichen Verpflichtungen sind daher Tugendpflichten, und sie unterscheiden sich als solche von den rechtlichen sowohl durch ihren Gegenstand als durch ihren Beweggrund. Die Rechtspflichten beziehen sich auf bestimmte Handlungen oder Unterlassungen, über die Gesinnung des Handelnden bestimmen sie nichts; die Tugendpflichten fordern eine bestimmte Gesinnung, in welcher Art aber und in welchem Maße sich diese zu bethätigen hat, müssen sie mehr oder weniger dem eigenen Urtheil des Handelnden überlassen; sie können wohl gewisse Handlungen, als schlechthin unverträglich mit einer sittlichen Gesinnung, unbedingt verbieten, aber sie können keine bestimmte positive Leistung unbedingt fordern. Das Recht verpflichtet mich z. B. fremdes Eigenthum zu achten, meine Verbindlichkeiten gegen Andere zu erfüllen u. s. w., und es verpflichtet mich dazu unter allen Umständen; das Sittengesetz dagegen verlangt zwar die wohlwollende Gesinnung gegen andere Menschen, welche sich unter anderem auch durch Wohlthätigkeit äußern wird, und es verlangt diese gleichfalls ganz unbedingt; in welcher Weise aber und in welchem Umfang ich Andern Wohlthaten zu erzeigen habe, schreibt

1) Die Belege zu der nachfolgenden Darstellung lassen sich in Kant's Tugendlehre und bei Fischer Gesch. d. n. Phil. IV, 241 ff. u. andern leicht finden.

das Sittengesetz nicht vor, sondern dieß muß ich selbst mit Rücksicht auf die Umstände und auf meine anderweitigen Verpflichtungen bestimmen. Die Rechtspflichten verlangen also vollkommen bestimmte Leistungen, die Tugendpflichten bestimmen, so weit sie über gewisse Verbote hinausgehen, die Art und das Maß der Leistungen, zu denen sie uns verbinden, nur unvollkommen: jene sind, wie Kant sagt, vollkommene, diese unvollkommene Pflichten. Ebendeßhalb aber sind die ersteren Zwangspflichten (vgl. S. 476); ja Kant behauptet (Rechtsl. Einl. § E), die Triebfeder zu ihrer Erfüllung beruhe darauf, daß ein äußerer Zwang dazu möglich sei. Bei den Tugendpflichten dagegen verhält es sich anders, denn zu einer Gesinnung, einer Maxime, kann man von niemand gezwungen werden; hier bleibt daher als Beweggrund unseres Handelns nur jener freie Selbstzwang übrig, auf den sich nach Kant's Ansicht im Menschen jede wahre Sittlichkeit gründet (vgl. S. 456 f.).

Näher zerfallen alle Tugendpflichten in zwei Klassen: die Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen. Diese zwei Arten von Pflichten unterscheiden sich aber nicht blos durch ihren Gegenstand, sondern auch durch ihren Zweck, ihren Inhalt. Wenn sich nämlich alle uns möglichen Zweckbestimmungen überhaupt auf zwei Stücke zurückführen lassen, die Vollkommenheit und die Glückseligkeit, so kann unsere eigene Glückseligkeit nie der Zweck unserer pflichtmäßigen Thätigkeit sein: theils weil diese Thätigkeit dadurch verunreinigt, einem ihr fremden Interesse untergeordnet würde (vgl. S. 455); theils weil alle Menschen schon von Natur nach Glückseligkeit streben, das aber, was jeder unvermeidlich schon von selbst will, nicht ohne Widerspruch ihm zur Pflicht gemacht, als „eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck" behandelt werden kann. Was umgekehrt andere Menschen betrifft, so kann ihre Vollkommenheit nicht unser Zweck und mithin auch nicht unsere Pflicht sein; denn die Vollkommenheit eines Menschen besteht eben darin, daß er selbst im Stande ist, sich seinen Zweck nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht

zu setzen, und es wäre eine widersprechende Forderung, daß wir für den Andern thun sollen, was niemand, als er selbst, thun kann. Die Beförderung fremder Vollkommenheit kann daher ebensowenig unsere Pflicht sein, als die unserer eigenen Glückseligkeit; Anderen können wir nur zur Beförderung ihrer Glückseligkeit verpflichtet sein, und wenn die Beförderung der Glückseligkeit Pflicht für uns ist, so kann dieß nur fremde, nicht unsere eigene sein.

Indem Kant die allgemeinen Grundsätze seiner Sittenlehre nach diesen beiden Richtungen ausführt, erhält er die systematische Darstellung aller unserer Pflichten, welche den Hauptkörper seiner Tugendlehre ausmacht. Das Schema, nach welchem diese Darstellung geordnet ist, die Unterabtheilungen, in welche er die beiden Hauptklassen von Pflichten weiter zerlegt, können hier übergangen werden. Als bezeichnend für Kant's Denkweise tritt in seinen Ausführungen besonders Ein Zug hervor: die Strenge, mit welcher darüber gewacht wird, daß weder das Pflichtgebot selbst in seiner Unbedingtheit beschränkt, noch die pflichtmäßige Thätigkeit auf andere Beweggründe, als die Achtung vor dem Gesetz, gestützt werde. Als Beispiel dafür können seine Aeußerungen über die Pflichten der Wahrhaftigkeit und der Menschenliebe dienen. Jene wird von ihm so unerbittlich festgehalten, daß er auch nicht die geringste Unwahrheit dulden will, und die Nothlüge selbst in dem Falle verwirft, wenn durch dieselbe das Leben eines Unschuldigen gerettet werden könnte. Was die Menschenliebe betrifft, so will Kant zwischen der „Liebe des Wohlgefallens“ und dem thätigen Wohlwollen streng unterschieden wissen. Nur das letztere kann Pflicht sein, und nur ihm liegt eine moralische Triebfeder zu Grunde; die „pathologische“ Liebe dagegen ist uns nicht geboten, „denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben“; eben deßhalb aber hat diese Liebe als solche auch keine moralische Bedeutung, sie ist kein sittliches Motiv. In der gleichen Weise erklärt sich Kant auch über

die Freundschaft, für die er selbst so viel Sinn hatte: sie soll eine moralische sein, Liebe und Achtung sollen sich in ihr das Gleichgewicht halten, sie soll nicht blos auf Neigung und noch weniger auf Berechnung des Vortheils beruhen. Auch die Pflichten des Menschen gegen sich selbst führt der Philosoph vor allem auf das Gefühl der Selbstachtung, der sittlichen Würde zurück, und eben dieß ist der Grund, weßhalb er die Lüge so unbedingt verurtheilt: sie ist in seinen Augen die größte Verletzung unserer sittlichen Natur, eine „Wegwerfung und gleichsam Vernichtung der Menschenwürde", und die innere Lüge ist dieß in noch höherem Grade, als die äußere, die Wahrhaftigkeit gegen sich selbst noch weniger zu entbehren, als die gegen Andere. Gegen andere Wesen, als Menschen, giebt es, wie Kant ausführt (Tugendl. § 17), keine Pflichten; denn die Pflicht gegen irgend ein Subjekt ist die moralische Nöthigung durch dessen Willen; eine solche kann aber auf uns nur von einem solchen Subjekt ausgeübt werden, welches 1) eine Person ist, und 2) uns als Gegenstand der Erfahrung gegeben ist. An der ersten von diesen Bedingungen fehlt es nun in unserem Verhältniß zu den Thieren, an der zweiten in unserem Verhältniß zu der Gottheit und zu höheren Geistern. Wir haben daher gegen diese Wesen keine Verpflichtung. Dieß schließt aber nicht aus, daß wir eine solche in Ansehung derselben haben. Was man gewöhnlich unsere Pflichten gegen die Thiere nennt, ist in Wahrheit eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst, die Pflicht, das Mitgefühl in sich nicht abzustumpfen. Ebenso sind aber auch unsere sogenannten Pflichten gegen die Gottheit vielmehr Pflichten gegen uns selbst. Gott ist uns ja nicht in der Erfahrung gegeben, sondern die Idee Gottes geht aus unserer eigenen Vernunft hervor. Wenn wir zur Anerkennung derselben verpflichtet sind, so kann dieß nur eine Verpflichtung gegen uns selbst sein: der Glaube an Gott kann nur als Bedingung oder als Hülfsmittel unserer Sittlichkeit, nur wegen seiner praktischen Ergebnisse von uns gefordert werden.

In diesem praktischen Glauben an die Gottheit besteht nun die **Religion**. Die Religion ist, nach einer unserem Philosophen geläufigen Definition, „die Erkenntniß aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote." Die Moral kann nicht auf die Religion gegründet werden, da sich vielmehr diese auf **sie** gründet; aber sie führt zur Religion und bedarf ihrer. Denn der Mensch, welcher sich verpflichtet fühlt, das Gute zu thun, kann nicht so gleichgültig gegen den Erfolg seiner Handlungen sein, daß er sich nicht das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzweck setzte, und er kann dieß nicht, ohne ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher anzunehmen, weil nur durch ein solches das höchste Gut verwirklicht, das Sittengesetz mit dem Naturgesetz, der sittliche Zweck mit den Naturzwecken in Uebereinstimmung gebracht werden kann. Ebendeßhalb ist aber auch die Bedeutung der Religion ganz und gar auf ihre sittliche Wirkung beschränkt. Der Beweis für das Dasein Gottes läßt sich nur von der moralischen Seite her führen, und die Begriffe, die er uns liefert, lassen sich weder zu einer spekulativen Theologie noch zur Erweiterung und Berichtigung unserer Naturkenntniß, sondern lediglich für unser praktisches Verhalten, und näher für unser sittliches Leben verwenden; wenn wir über das Wesen Gottes spekuliren, wird unsere Theologie zur Theosophie, wenn wir uns dem höchsten Wesen durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen wollen, wird unsere Religion zur Idololatrie.[1])

Aus diesem Gesichtspunkt hat Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" das Christenthum besprochen. Er untersucht das Verhältniß desselben zu seinem moralischen Vernunftglauben, und er findet, daß beide im wesentlichen übereinstimmen, und daß sich auch jene positiv christlichen

1) Vgl. S. 458 f. Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. Vorr. z. 1. Aufl. Kritik d. Urtheilskr. § 89. Ebd. 2. Abth. Allg. Anm. zur Teleologie, Bd. VII, 371 Hartenst. (1. Aufl.) u. a. St.

Lehren, an welchen die Aufklärung der Zeit so großen Anstoß zu nehmen pflegte, ihrem eigentlichen Sinne nach mit der Religion des Philosophen wohl vertragen. Das Christenthum lehrt eine Erbsünde; aber auch die Philosophie nöthigt uns, als Grund des thatsächlich vorhandenen Bösen einen aller That vorhergehenden, und insofern angeborenen, Hang zum Bösen, ein radikales Böses in der menschlichen Natur zu behaupten, welches nur in einer nicht weiter zu erklärenden intelligibeln That der Freiheit bestehen kann; und wenn wir uns von der ersten Entwicklung der Menschheit Rechenschaft geben wollen[2]), müssen wir annehmen, daß in ihrem Fortschritt vom Schlechtern zum Bessern den Individuen der Durchgang durch das Böse nicht erspart blieb, daß das Erwachen der Vernunft und die Losreißung von der Herrschaft des Instinkts Uebel und Laster herbeiführte, die dem Stande der Unwissenheit noch fremd waren. Das Christenthum fordert eine Wiedergeburt; auch die Philosophie belehrt uns, daß der Unterschied des Guten und Bösen nicht blos unsere einzelnen Handlungen, sondern die ganze Maxime unseres Willens betrifft; daß das Böse in einer grundsätzlichen Verkehrung unserer Triebfedern, der Unterordnung des Sittengesetzes unter die Selbstliebe besteht, und mithin auch die Wiederherstellung unserer ursprünglichen Anlage zum Guten nur in einer Umänderung unserer Maxime, einer Revolution in unserer ganzen Gesinnung, bestehen kann. Das Christenthum verkündigt eine Rechtfertigung des sündigen Menschen durch den Glauben, wiewohl es zugleich behauptet, daß derselbe in der Wirklichkeit von der Sünde nie ganz frei werde. Auf das gleiche Ergebniß führt die philosophische Moral, wenn sie einerseits zwar die unvermeidliche Unvollkommenheit unseres sittlichen Zustandes zugeben muß, die den Menschen im besten Fall nur zu einem stetigen Fortschritt im Guten, aber nie

2) Hierüber vgl. m. die Abhandlung v. J. 1786: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, IV, 339 ff. Hartenst.

zum vollen Sieg über das Böse, zur Heiligkeit kommen läßt; wenn sie aber nichtsdestoweniger denen, in welchen die rechte Gesinnung ist, die Annahme erlaubt, daß ein Herzenskündiger sie nicht nach ihren einzelnen, immer mangelhaften, Leistungen, sondern nach ihrem sittlichen Princip, nach ihrer Gesinnung, nach ihrem intelligibeln Charakter beurtheilen werde, daß daher auch sie in ihrer Selbstbeurtheilung den gleichen Masstab anzulegen berechtigt seien. Knüpft dann ferner das Christenthum das Heil des Menschen an die Person und die Geschichte Christi, so kann sich die Philosophie (wie Kant geistreich, aber allerdings nicht ohne Künstelei ausführt) auch dieses, richtig verstanden, gefallen lassen. Das Ideal der moralischen Vollkommenheit, der Gott wohlgefälligen Menschheit, läßt sich als der ewige, eingeborene Sohn Gottes darstellen, durch den alle anderen Dinge gemacht sind, weil es eben nur die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit ist, was eine Welt zum Gegenstand des göttlichen Rathschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann. Es kann von diesem Urbild, welches uns auf eine uns unbegreifliche Weise innewohnt, gesagt werden, daß es vom Himmel zu uns herabgekommen sei und die Menschheit angenommen habe. Da endlich der Uebergang vom Bösen zum Guten, oder die Sinnesänderung, von Schmerzen begleitet ist und Opfer auferlegt, welche der neue Mensch um des Guten willen, und somit in der Gesinnung des Sohnes Gottes übernimmt, während sie doch eigentlich einem anderen, nämlich dem alten Menschen, als Strafe gebührten, so läßt sich, wenn wir jene Gesinnung personificiren, der Sohn Gottes als der bezeichnen, welcher für alle, die praktisch an ihn glauben, die Sündenschuld trage, welcher für sie der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genugthue und sie als Sachwalter vor dem höchsten Richter vertrete.

Die Idee der moralischen Vollkommenheit hat nun allerdings ihre Realität vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft. Wir *sollen* ihr gemäß sein,

und wir müssen es daher auch **können**. Der Glaube an diese unsere Verpflichtung kann nicht davon abhängig gemacht werden, daß ein unserem Ideal entsprechender Mensch in der Erfahrung aufgezeigt wird; er kann es schon deßhalb nicht, weil nicht allein die äußere Erfahrung die Gesinnung, auf die es doch hier allein ankommt, nicht aufdeckt, sondern auch die innere Erfahrung eines jeden ihn die Tiefen seines Herzens nicht mit voller Sicherheit durchschauen läßt. Falls aber ein Einzelner das Beispiel eines Gott wohlgefälligen Menschen in Lehre, Lebenswandel und Leiden wenigstens so weit gegeben hat, als man dieß von äußerer Erfahrung überhaupt verlangen kann, so wird man zwar auch in einem solchen nur einen eigentlichen und natürlich gezeugten Menschen sehen dürfen; aber er wird doch von sich so reden können, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig dargestellt würde, er wird den moralischen Vernunftglauben an jenes Ideal mit dem Geschichtsglauben an seine Person unmittelbar verknüpfen können. Eben dieß ist aber für die Mehrzahl der Menschen, wie Kant glaubt, deßhalb Bedürfniß, weil sich nur auf den Geschichtsglauben eine **Kirche** gründen läßt. Um nämlich dem Bösen, welches sich vorzugsweise in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft fortpflanzt, mit Erfolg entgegenzuwirken, ist eine Verbindung der Einzelnen zur Förderung des Guten, eine Vereinigung derselben zu einem „ethischen gemeinen Wesen", einem „Volk Gottes unter Tugendgesetzen" nothwendig; man kann diese Vereinigung die allgemeine unsichtbare Kirche nennen. Diese allgemeine Kirche kann sich nun allerdings nur auf den reinen Religionsglauben gründen; denn er allein ist ein Vernunftglaube, von dessen Wahrheit sich jedermann überzeugen kann, jeder Geschichtsglaube dagegen ist auf diejenigen beschränkt, welche die betreffenden Thatsachen kennen gelernt haben. Allein „es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld", daß jener reine Glaube in der Wirklichkeit nicht die Kraft hat, einer Kirche zur Grundlage zu dienen. Die Menschen sind schwer zu überzeugen, daß

ein guter Lebenswandel alles ist, was Gott von ihnen fordert; sie können sich ihre Verpflichtung gegen ihn nur als Verpflichtung zu irgend einem Dienst denken, den sie Gott zu leisten haben. Was für Dienste aber Gott von uns verlangt, wie er von uns verehrt sein will, können wir — sofern diese Verehrung über unsere allgemeine sittliche Verbindlichkeit hinausgeht — nur durch eine ausdrückliche Willenserklärung erfahren; und was uns auf diesem Wege mitgetheilt wird, das sind statutarische Gesetze. So tritt an die Stelle des reinen Vernunftglaubens der Kirchenglaube, an die Stelle der Einen moralischen Gesetzgebung eine Vielheit statutarischer Religionsgesetze; und in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit geht dieser Kirchenglaube dem reinen Religionsglauben voran. Die Religion wird von einer Offenbarung hergeleitet; d. h. von einer göttlichen Anordnung, deren Möglichkeit sich zwar nicht unbedingt läugnen läßt, deren Wirklichkeit aber in einem gegebenen Fall zu behaupten, Vermessenheit oder wohl gar absichtliche Usurpation eines höheren Ansehens ist. Ihre Stiftung soll von Wundern begleitet gewesen sein, es sollen durch dieselbe ältere Weissagungen in Erfüllung gegangen sein, ihre Geschichte selbst soll durch das Wunder einer übernatürlichen Eingebung mitgetheilt sein; so wenig wir uns auch von einem Wunder einen Begriff machen können, und so wenig vernünftige Menschen das Wunder jemals praktisch, in ihren Geschäften, gelten lassen, wenn sie ihm auch vielleicht in der Theorie nicht entsagt haben. Der Glaube wird zu einer öffentlichen Verpflichtung, die Glaubensgesetze werden in heiligen Schriften niedergelegt; es bildet sich ein Stand von Priestern, als den geweihten Verwaltern frommer Gebräuche; die Lehrer und Häupter der Kirche machen ihren Glauben zum alleingültigen, allgemein verbindlichen, zur Orthodoxie, wer von ihm abweicht, wird als Ungläubiger gehaßt, oder als Ketzer verflucht und verfolgt.[1])

---

1) Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. 3. St. 1. Abth. Nr. 5. 2 St. g. E. (Allg. Anm.) Streit d. Facultäten 1. Abschn. g. E.

Auch das Christenthum hat ein solches statutarisches Kirchenwesen und eine statutarische Lehre, in der aber, wie schon gezeigt wurde, nach Kant's Ueberzeugung, der Vernunftglaube reiner und vollständiger, als in irgend einer andern, enthalten ist. Aeußerlich ist es aus dem Judenthum hervorgegangen; aber seinem Charakter nach steht es in keiner wesentlichen Verbindung mit dieser Glaubensform, von der Kant sagt, sie sei mit ihrem blos statutarischen, gegen die moralische Gesinnung gleichgültigen, den Glauben an ein künftiges Leben absichtlich ignorirenden, auf dieses einzige Volk beschränkten Gesetz eigentlich gar keine Religion, sondern ein blos politisches Institut. Es entstand dadurch, daß sein Stifter sich als einen vom Himmel gesandten ankündigte, daß er den Frohnglauben an gottesdienstliche Bekenntnisse und Gebräuche für nichtig, und den moralischen für alleinseligmachend erklärte, daß er endlich an seiner Person durch Lehren und Leiden bis zum Tode ein dem Ideal der Menschheit entsprechendes Beispiel gab. Was dagegen von seiner Auferstehung und Himmelfahrt erzählt wird, hat so wenig, als der Auferstehungsglaube überhaupt, eine wesentliche Bedeutung; dieser Glaube ist vielmehr durch die Behauptung, daß die Seele nur in ihrem Körper fortdauern und ihr Dasein in einer Welt nur ein räumliches sein könne, der Vernunft sehr lästig: sie hat weder ein Interesse dabei, einen Körper, den sie selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat, in Ewigkeit mitzuschleppen, noch kann sie es begreiflich machen, was diese Kalkerde im Himmel soll; und wenn ein Paulus unser Fortleben nach dem Tode aus der Auferstehung Christi beweist, so müssen wir vielmehr annehmen, daß nur der moralische Glaube an ein künftiges Leben ihn bestimmte, der Sage von der Auferstehung Christi Glauben beizumessen.[1]) Die weitere

1) M. vgl. hierüber und zum folgenden außer der Rel. innerh. d. Gr. d. bl. Vern. (von welcher zunächst das 3. Stück, 2. Abth. hieher gehört) auch den „Streit der Facultäten“ 1. Abschn. Anh.

Geschichte des Christenthums ist längere Zeit dunkel; und von dem Zeitpunkt an, wo dieses Dunkel sich aufhellt, gereicht sie ihm, wie Kant ausführt, was die wohlthätige Wirkung betrifft, die man von einer moralischen Religion erwarten kann, keineswegs zur Empfehlung. Er selbst hält seine Zeit für die beste der ganzen Kirchengeschichte, weil in ihr der Keim des wahren Religionsglaubens doch wenigstens gelegt sei und sich nur ungehindert zu entwickeln brauche, um dem moralischen Reich Gottes immer näher zu führen. Doch räumt er ein, daß die erste Absicht bei der Stiftung des Christenthums keine andere, als die Einführung jenes reinen Religionsglaubens gewesen sei; er weist nach, daß die Lehre Christi ihrem wesentlichen Inhalt nach mit diesem Glauben durchaus übereinstimme; er glaubt endlich, daß alle weiteren Zusätze zu demselben bei ihm und seinen ersten Nachfolgern nur den Zweck gehabt haben, die Juden durch ihre eigenen Vorurtheile für die neue Weltreligion zu gewinnen, nur von einer Anbequemung an den Standpunkt einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Volkes herzuleiten seien. Auch die Lehre, welche von jeher als das tiefste Geheimniß des Christenthums betrachtet worden ist, die Trinitätslehre, drückt nach Kant nur das moralische Verhalten Gottes zum menschlichen Geschlecht aus; ihr eigentlicher Sinn ist dieser: Gott 1) als den heiligen Gesetzgeber, 2) als den gütigen Erhalter und Regierer, und 3) als den gerechten Richter der Menschen darzustellen. Deßhalb enthält aber auch diese Lehre eigentlich kein Geheimniß. Wo es sich andererseits um wirkliche Geheimnisse handelt, wo Fragen vorliegen, die wir zu beantworten nicht im Stande sind, da können wir überzeugt sein, daß dieselben unser Verhalten und mithin auch unsere Religion, nicht berühren: was wir in praktischer Beziehung brauchen, ist uns hinreichend geoffenbart, und diese Offenbarung ist für jeden Menschen verständlich.

Ist aber in der positiven Religion der moralische Vernunftglaube das einzige, worauf ihr Werth und ihre Bedeutung beruht,

das einzige, was in ihr wirklich Religion ist, so folgt unmittelbar, daß jede religiöse Ueberzeugung und jede Handlung nur in dem Maße berechtigt ist, in dem sie diesem einzigen Zweck aller Religion dient, ein Hülfsmittel der Sittlichkeit ist; sofern sie dagegen dieß nicht ist, wird sie für die wahre Frömmigkeit nicht etwa nur gleichgültig sein und keinen Zusammenhang mit ihr haben, sondern sie wird ihr positiv im Weg stehen, weil sie aus einem falschen Motiv hervorgeht und auf einen verkehrten Weg führt. Kant stellt daher den Grundsatz auf, der, wie er sagt, gar keines Beweises bedarf: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes." Aus diesem Gesichtspunkt verurtheilt er nicht blos solche Meinungen und Gebräuche, über deren Verwerflichkeit wenigstens in der protestantischen Kirche die meisten einverstanden waren; sondern er spricht sich auch über Dinge, auf welche der orthodoxe Protestantismus den höchsten Werth legte, mit einer Offenheit aus, die bei allen Freunden desselben den höchsten Anstoß erregen mußte, und die ihm auch wirklich von dem reaktionären Ministerium Wöllner einen höchst ungnädigen Erlaß zugezogen hat. Glaubt man einmal, sich die Gnade der Gottheit auf einem anderen Wege verschaffen zu können, als durch moralische Gesinnung und Handlungsweise, so macht es, wie Kant sagt, keinen wesentlichen Unterschied, ob dieser mechanische Gottesdienst in feinerer oder in gröberer Weise betrieben wird. Ob der Andächtler einen Gang zur Kirche oder eine Wallfahrt anstellt, ob er seine Gebetsformel mit den Lippen, oder wie der Tibetaner „durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werth." Vom tungusischen Schamanen bis zum europäischen Prälaten, vom Fetischdiener bis zum Puritaner „ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Princip, zu

glauben." Wer überhaupt Handlungen, die weder an sich selbst moralischen Werth haben, noch Beförderungsmittel der Moralität sind, zu Bedingungen des göttlichen Wohlgefallens macht, der steht in dem Wahne, er könne den Beistand der Gottheit herbeizaubern; er macht aus dem Gottesdienst einen Fetischdienst, aus der Religion eine Idololatrie. Die Verfassung einer Kirche, in welcher der Fetischdienst regiert, ist „Pfaffenthum." Der Glaube an Wunder, an Geheimnisse, an Gnadenmittel, ist ein Wahnglaube. Auch „das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienst, und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn"; denn es ist die bloße Erklärung eines Wunsches gegen ein Wesen, das dieser Erklärung nicht bedarf, eine Handlung, durch die nichts gethan, keine von unsern Pflichten erfüllt wird. Der „Geist des Gebets", das am Gebet, was allein Werth hat, ist die Gesinnung, alle unsere Handlungen so zu betreiben, als ob sie im Dienst Gottes geschehen; diesen Wunsch aber in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur ein Mittel zur Belebung jener Gesinnung für solche, die dieses Mittels bedürfen, aber nicht eine Pflicht für Jedermann sein. Kant's Stellung zu dem Positiven in der Religion ist demnach im wesentlichen dieselbe, welche wir schon bei Lessing getroffen haben.

Auch darin stimmt er mit Lessing überein, daß er aus seiner Ansicht über das Wesen und die Bedeutung der Religion die Forderung eines allmählichen Fortgangs von der positiven zur reinen Vernunftreligion ableitet. Mag ein Kirchenglaube auch noch so hoch stehen: er hat doch immer zweierlei Bestandtheile, statutarische und moralisch-religiöse. Seine Berechtigung und seine wohlthätige Wirkung beruht darauf, daß die ersten von diesen nichts weiter sein wollen, als ein Hülfsmittel für die zweiten, daß ihnen kein selbständiger Werth beigelegt, das, was nur der moralische Vernunftglaube leisten kann, in keiner Beziehung von ihnen erwartet wird. Damit dieß geschehe, muß die positive Religion, sofern es sich um ihre praktische Anwendung

im Volksunterricht handelt, im Geist der reinen Vernunftreligion ausgelegt, die uns zu Händen gekommene Offenbarung durchgängig zu einem Sinn gedeutet werden, der mit ihren praktischen Regeln übereinstimmt. Ob dieß auch ihr eigentlicher Sinn ist, darauf kommt es, wie Kant glaubt, nicht an; wenn jene moralische Auslegung nur irgend möglich ist, muß sie einer buchstäblichen vorgezogen werden, die für die Moralität nichts enthält, oder ihr gar entgegenwirkt. Nicht die Schriftgelehrsamkeit und was man vermittelst ihrer aus der Bibel herauszieht, sondern was man mit moralischer Denkungsart in sie hineinträgt, muß dem Vortrag an's Volk die Leitung geben; was die heiligen Schriftsteller selbst dabei im Sinn gehabt haben möchten, hat man bei dieser Gelegenheit nicht zu untersuchen. Wohldenkende Volkslehrer haben es immer und in allen Religionen so gehalten; daß sich dieß aber thun läßt, ohne eben immer wider den buchstäblichen Sinn des Volksglaubens sehr zu verstoßen, kommt daher, weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, und auch schon die ersten rohen Aeußerungen derselben in ihre Dichtungen etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs, wenn auch unvorsätzlich, gelegt haben. Der Kirchenglaube hat mithin zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben, in dem sein eigentlicher Zweck liegt; er soll nichts anderes sein, als ein Vehikel für jenen, und nur als solches soll er auch behandelt werden. Je entschiedener dieß aber geschieht, um so mehr werden seine Anhänger über ihn hinauswachsen, um so weniger werden sie seiner Stützen ferner bedürfen. Jeder Kirchenglaube hat daher, wie Kant ausdrücklich erklärt [1]), die Bestimmung, sich selbst mit der Zeit entbehrlich zu machen. Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, — sagt er mit Lessing — welches zu seiner Zeit gute Dienste that, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur

1) Rel. innerh. u. s. w. 4. St. 2. Th. §. 2 Schl.

Fessel, wenn der Mensch in das Jünglingsalter eintritt. Unsere physische und moralische Anlage bringt es mit sich, daß die Religion von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche auf Geschichte beruhen und vermittelst eines Kirchenglaubens die Menschen provisorisch zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, daß die reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, damit Gott sei alles in allem. Mit diesem Sieg des Vernunftglaubens wird dann auch der Gegensatz und Streit der Staaten aufhören, und jenes Reich des ewigen Friedens beginnen, in welchem das sittlich-religiöse Ideal unseres Philosophen mit dem rechtlich-politischen zusammenfällt.

9. Der Charakter und die geschichtliche Bedeutung der kantischen Philosophie.

Die Angelpunkte des kantischen Systems liegen in zwei Fragen: der erkenntnißtheoretischen und der ethischen. In der Beantwortung dieser Fragen fassen sich die meisten und wichtigsten von den Bestimmungen zusammen, auf denen seine epochemachende Wirkung beruht. Durch seine Erkenntnißtheorie tritt Kant (wie schon S. 402. 421 f. bemerkt wurde) nicht allein dem wolffischen Dogmatismus entgegen, sondern er geht überhaupt über alle seine Vorgänger hinaus, um ihre Ansichten über die Entstehung und die Wahrheit unserer Vorstellungen zu berichtigen und durch einander zu ergänzen, jeder von ihnen die Grenzen ihrer Geltung und die Bedingungen ihrer Anwendbarkeit zu bestimmen, sie insgesammt in einem neuen Princip zu verknüpfen, zugleich aber auch durch dasselbe zu widerlegen. Wenn der Empirismus alle Vorstellungen aus der Wahrnehmung, der leibnizische Rationalismus sie alle aus unserem eigenen Geist abgeleitet hatte, so giebt Kant jedem von beiden in einer bestimmten Beziehung, eben deßhalb aber keinem von ihnen ganz Recht. Unsere Vorstellungen nehmen, wie er glaubt, ihren Inhalt aus-

schließlich aus der Empfindung, ihre Form erhalten sie ganz und gar durch unsere eigene, von apriorischen Gesetzen bestimmte Geistesthätigkeit. Sofern nun das letztere der Fall ist, stimmt er Hume's Behauptung zu, daß die Dinge und ihr gegenseitiger Zusammenhang uns nicht in der Erfahrung gegeben seien, sondern von uns selbst aus den Empfindungen, dem einzigen, was uns unmittelbar gegeben ist, gebildet werden; ja er führt diese Behauptung noch viel umfassender durch, als jener, indem er nicht allein die apriorischen Denkformen vollständig zu verzeichnen unternimmt, sondern ebenso auch die Wahrnehmung durch apriorische Anschauungsformen bedingt findet, und demnach die Erfahrung überhaupt auf die aller Erfahrung vorangehenden Gesetze unseres Vorstellens als ihre apriorische Bedingung zurückführt. Weil er aber doch zugleich neben dieser subjektiven Bedingung der Erfahrung in den Gegenständen, welche unsere Empfindungen hervorrufen, auch eine objektive anerkennt, und weil er unsere Vorstellungen aus diesen ihren Bedingungen nach festen Gesetzen hervorgehen läßt, ist sein Ergebniß nicht ein skeptisches, sondern ein kritisches: er behauptet nicht, wir wissen nichts von den Dingen, sondern wir wissen von ihnen, aber nur als Erscheinungen, nur wiefern sie sich uns unter unsern menschlichen Anschauungs- und Denkformen darstellen, nicht abgesehen von diesen, nach ihrem Ansich; und aus dem gleichen Grunde darf sein Idealismus auch nicht mit dem eines Berkeley verwechselt werden, welcher das Objekt der sinnlichen Wahrnehmung als solches ganz geläugnet und sie statt dessen von der göttlichen Wirksamkeit hergeleitet hatte. Aber auch Locke und Leibniz stellt sich Kant mit dieser Ansicht ebenso entgegen, wie er andererseits an sie anknüpft und sie mit einander verknüpft. Er giebt weder dem ersten die Wahrheit der Erfahrung, noch dem andern die der apriorischen Begriffe schlechthin zu; er beschränkt vielmehr die Wahrheit der Erfahrung auf die Erscheinungen und die Wahrheit der Begriffe auf das Gebiet einer möglichen Erfahrung: jenes

weil uns die Erfahrung die Dinge nur in unsern Vorstellungsformen zeigt, dieses, weil unsere Begriffe nichts anderes sind, als eine Zusammenfassung des empirisch Gegebenen zur Einheit des Bewußtseins, und daher nur auf die Erfahrung Anwendung finden und ihren Inhalt nur aus ihr schöpfen können. Was sodann die Erscheinung selbst betrifft, so erkennt er sowohl den locke'schen Satz an, daß die Erfahrung, als den leibnizischen, daß die Begriffe der Maßstab der Wahrheit seien; er erkennt sie schon deßhalb beide zugleich an, weil er sich weder eine Erfahrung ohne Begriffe, noch einen Begriff ohne die Erfahrung zu denken weiß, auf die er sich bezieht. Wir sehen so Kant durchaus bemüht, den Streit der entgegengesetzten philosophischen Standpunkte, des Empirismus und Rationalismus, des Realismus und Idealismus, des Dogmatismus und der Skepsis, dadurch zu schlichten, daß er jeden der streitenden Theile mit seinen Ansprüchen auf das ihm zukommende Gebiet einschränkt, und in den Principien, welche unbedingt behauptet sich ausschließen, nur den einseitigen Ausdruck der Bedingungen erkennt, die in ihrem Zusammentreffen unsere Vorstellungen hervorbringen.

Diese schiedsrichterliche Stellung kann aber nur der einnehmen, und nur der wird in ihr Aussicht auf Erfolg haben, welcher selbst über den Partheien steht, zwischen denen er vermitteln will; nur ein höheres und umfassenderes Princip setzt den Philosophen in den Stand, die engeren und einseitigeren als solche zu erkennen. Worin liegt nun dieses höhere Princip, welches Kant's Erkenntnißtheorie vor den früheren voraus hat? Es liegt darin, daß Kant von der Thatsache unserer Vorstellungen auf ihren allgemeinsten Grund zurückgeht, daß er in dem menschlichen Geist, oder dem menschlichen Selbstbewußtsein, die Quelle, aus der sie herzuleiten sind, aufsucht. Es genügt ihm nicht, daß uns die Dinge in bestimmten Verhältnissen des räumlichen Zusammenseins und der zeitlichen Aufeinanderfolge erscheinen, sondern er fragt, wie sie uns so erscheinen können. Er beruhigt

sich nicht bei der Erfahrung, daß gewisse Begriffe, wie die des Dinges und seiner Eigenschaften, der Ursache und der Wirkung u. s. w., gewisse Grundsätze, wie der Satz des Widerspruchs oder des zureichenden Grundes, in unserem Denken vorkommen, sondern er will wissen, wie sie uns entstehen, er will die Bedingungen kennen lernen, von denen es abhängt, daß wir das Gegebene unter Begriffe fassen und nach Grundsätzen beurtheilen, die uns weder unmittelbar in der Erfahrung, noch auch vor der Erfahrung, als angeborene Ideen, gegeben sind. Die allgemeinste von diesen Bedingungen findet er nun in unserer geistigen Selbstthätigkeit. Sie ist die tiefste Quelle, der letzte Erklärungsgrund unserer Vorstellungen. Die Dinge sind nicht an sich selbst in Raum und Zeit, sondern wir sind es, die sie unter der Form des Raumes und der Zeit zur Einheit der Anschauung zusammenfassen; unsere Begriffe von den Dingen und ihrem Zusammenhang sind uns nicht gegeben und nicht aus dem Gegebenen als solchem abstrahirt, sondern von uns selbst gebildet, in das Gegebene hineingetragen, um es zur Einheit des Gedankens zu verknüpfen. Was sich dem gewöhnlichen Standpunkt als eine Beschaffenheit der Dinge darstellt, die wir durch unsere Wahrnehmung oder unser Denken erkennen, und was sich auch der Philosophie bisher so dargestellt hatte, das stellt sich Kant als eine Form dar, unter der wir in unserem Anschauen und Denken die Dinge betrachten, die wir aber auf die Dinge als solche, die Dinge an sich, zu übertragen kein Recht haben. Es liegt am Tage, wie tief die Veränderung unserer ganzen Weltansicht geht, welche hiemit gefordert wird; und auch Kant ist sich der Tragweite seiner Gedanken vollkommen bewußt. Im Vorwort zur zweiten Auflage der Kritik d. r. V. vergleicht er seine eigene Leistung mit der des Copernicus. Bisher, sagt er, nahm man an, unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas auszumachen, führten unter dieser Voraussetzung zu nichts. „Man

versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß richten." „Es ist hiemit eben so, als mit den ersten Gedanken des Copernicus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ." Kant's Stellung zu der bisherigen Philosophie läßt sich wirklich nicht treffender bezeichnen. Es ist eine Reform, ebenso durchgreifend, wie die des Copernicus, an der er arbeitet; und das Mittel dazu ist das gleiche, wie dort: wie der Reformator der Astronomie die Erscheinungen, welche man bis dahin aus der Bewegung des Himmels um die Erde erklärt hatte, statt dessen aus der eigenen Bewegung der Erde erklärte, so erklärt Kant das, was man bis dahin von der Einwirkung der Dinge auf unsern Geist hergeleitet hatte, aus der eigenen Thätigkeit unseres Geistes: wenn der Schwerpunkt der Philosophie bisher in der Frage nach der Beschaffenheit des vorgestellten Objekts lag, so verlegt er ihn in die Frage nach den Gesetzen und Bedingungen des Vorstellens, nach der Beschaffenheit des vorstellenden Subjekts.

Eben dieß ist nun auch der Punkt, in welchem der innere Zusammenhang zwischen den zwei Haupttheilen des kantischen Systems, der Erkenntnißtheorie und der praktischen Philosophie, liegt. So wie Kant die Sache gewöhnlich darstellt, könnte man glauben, das Verhältniß beider sei lediglich das des Gegensatzes. In unserem Erkennen haben wir es nur mit der sinnlichen Erscheinung zu thun; in eine Beziehung zur übersinnlichen Welt treten wir erst durch unser sittliches Wollen, und ihm allein haben wir auch zu verdanken, was uns von den wichtigsten Gegenständen der früheren Metaphysik, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, wenigstens durch einen wohlberechtigten Glauben be-

kannt wird. Aber so gewiß dieser Gegensatz zwischen Kant's theoretischer und praktischer Philosophie vorliegt, so darf man doch nicht übersehen, daß sich derselbe in letzter Beziehung auch wieder aufhebt. Der augenfälligste Unterschied der kantischen Moral von jeder früheren, bis hinauf zu den Stoikern, liegt in der Strenge, mit welcher der Pflichtbegriff hier durchgeführt ist, in der Unbedingtheit und Unabhängigkeit der sittlichen Anforderung. Diese selbst aber hat zu ihrer Voraussetzung die Freiheit, als eine Eigenschaft unseres übersinnlichen Wesens, die Autonomie der praktischen Vernunft, vermöge deren sie die Gesetze ihrer Thätigkeit in sich selbst trägt, und durch keine außer ihr liegenden Gründe, keine sinnlichen Triebfedern, bestimmt wird. Diese freie Selbstbestimmung ist das gleiche auf dem Gebiete des Handelns, was die selbstthätige Erzeugung von Vorstellungen auf dem des Erkennens ist; und auch darin treffen beide zusammen, daß die eine wie die andere sich auf eine formale Bearbeitung des Gegebenen beschränkt; denn wie die apriorischen Gesetze unseres Vorstellens nur die Formen bestimmen, in welche wir den gegebenen Vorstellungsstoff fassen, so bezieht sich auch das apriorische Gesetz unseres Handelns nur auf die Form, nicht auf die Materie des Willens. Es ist also überhaupt die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes, welche bei Kant nach inneren Gesetzen aus den gegebenen Stoffen die Erscheinungswelt bildet und sie aus ihrem übersinnlichen Wesen heraus in vernunftmäßigem Handeln bestimmt. Kant selbst hat sein System, zunächst aus Anlaß seiner Ansicht über Raum und Zeit, das System des transcendentalen Idealismus genannt (vgl. S. 439); als Idealismus ist es aber auch ganz allgemein und in allen seinen Theilen zu bezeichnen, weil es sowohl den Grund der Erscheinungen als die Norm des Handelns in dem menschlichen Geiste und seinen angeborenen, von der Erfahrung unabhängigen Gesetzen sucht.

Dieser Idealismus geht nun allerdings bei Kant noch nicht so weit, daß er den menschlichen Geist oder das Ich für das

einzige ursprünglich Wirkliche erklärte. Er beweist ausdrücklich, daß unsern äußeren Anschauungen reale von uns selbst verschiedene Dinge entsprechen, die wir aber freilich, sofern es sich um das handelt, was sie an sich sind, für raumerfüllende Gegenstände, für Körper zu erklären, kein Recht haben (vgl. S. 435 f.); er zeigt ebenso, daß wir in der Gottheit eine von uns verschiedene unendliche Ursache unseres und alles Seins annehmen müssen (vgl. S. 458 f.). Der Mensch hat, wie er nicht bezweifelt, eine Außenwelt neben sich und eine Gottheit über sich. Durch beide ist sein eigenes Sein bedingt; aber beide sind für ihn nur ein Ding-an-sich, etwas, dessen Dasein wir nicht läugnen können, dessen Wesen uns aber durchaus unbekannt ist.

So anerkennenswerth aber auch die Vorsicht ist, mit der Kant es vermied, die äußersten Consequenzen seines Idealismus zu ziehen, so läßt sich doch nicht verkennen, daß er gerade dadurch sich in erhebliche Schwierigkeiten verwickelte. Nicht allein wenn man den allgemeinen Voraussetzungen seines Systems widersprach, sondern auch wenn man sie zugab, konnte man in demselben manche tief eingreifende Frage unbeantwortet, manches Bedenken ungelöst finden. Es gilt dieß vor allem von Kant's Bestimmungen über das Ding-an-sich. Einerseits nämlich konnte man fragen, ob der Beweis wirklich geführt sei, daß die Dinge ihrem Wesen nach durchaus unerkennbar für uns sein müssen, wenn die unmittelbare Erfahrung dieselben nur in den Formen unseres Anschauens und Denkens, nur als Erscheinungen darstellt, ob wir keine Mittel besitzen, um durch die Beobachtung und Vergleichung der Erscheinungen das Wesen der Dinge zu bestimmen. Gab man andererseits dem Philosophen die völlige Unerkennbarkeit des Dings-an-sich zu, so erhob sich die Frage, woher wir denn auch nur von seinem Dasein etwas wissen können? Wenn ich von einem Gegenstand schlechterdings nicht weiß, was er ist, so kann ich auch nicht wissen, ob er ist und daß er ist; denn jede Aussage über das Dasein eines Dings

setzt doch irgend einen, wenn auch noch so unvollständigen Begriff von dem voraus, dessen Dasein behauptet wird. Wenn Kant das Dasein von Dingen außer uns darzuthun suchte, so verstand er unter denselben doch jedenfalls ein von uns selbst verschiedenes Reales, das unsere Empfindungen veranlasse; wenn er den Glauben an eine Gottheit verlangte, so verstand er unter der Gottheit die von uns selbst verschiedene Ursache der Welt. Wenn er andererseits behauptete, von dem Ding-an-sich können wir absolut nichts wissen, es sei ein unbekanntes X, ein blos problematischer oder Grenzbegriff, so hätte er es folgerichtig völlig dahingestellt sein lassen müssen, ob es überhaupt ein von uns selbst verschiedenes Reales gebe; wenn er den Begriff der Ursache für eine Kategorie unseres Verstandes erklärte, die als solche nur auf Erscheinungen anwendbar sei, so hätte er sie auf das Ding-an-sich nicht anwenden, dieses Ding als Ursache der Vorstellungen nicht voraussetzen dürfen; ja er hätte noch weiter gehen und geradehin sagen müssen, daß wir zur Annahme desselben keinen Grund haben, da es für die Erklärung der Erscheinungen doch nichts leiste, sondern nur die Grenze unserer Thätigkeit bezeichne, die an sich ebensogut in uns als außer uns liegen kann. Diese Folgerung ist auch wirklich in der kantischen Schule bald genug gezogen worden, und sie lag hier um so näher, je unläugbarer es ist, daß Kant's Widerlegung des Idealismus und sein moralischer Beweis für das Dasein Gottes von der Bündigkeit einer strengen Beweisführung weit entfernt sind. Ehe wir aber diese neue, für den ganzen weiteren Verlauf der deutschen Philosophie entscheidende Wendung des kantischen Idealismus in's Auge fassen, ist es nöthig, die Aufnahme, welche er in seiner ursprünglichen Gestalt fand, den Widerspruch, den er erfuhr, und die Schule, die seine bedeutendste Gegnerin in jener Zeit war, etwas näher kennen zu lernen.

II.

Kant's Anhänger und Gegner. Die Glaubensphilosophie.

1. Die kantische Schule, ihre Ausbreitung und Bestreitung.

Kant's tiefgehende Untersuchungen fanden anfangs nicht die Beachtung, auf die sie Anspruch machen konnten. Daß seine Inauguraldissertation von den wenigsten gelesen und von noch wenigeren in ihrer Bedeutung erkannt wurde[1]), kann nicht so sehr auffallen; aber auch die Kritik der reinen Vernunft brauchte acht Jahre, bis sie es zur zweiten Auflage gebracht hatte; und die Urtheile, welche die Wortführer der Aufklärungsphilosophie, ein Garve, Feder u. s. w. über diese Schrift fällten, ließen die Gründlichkeit und die Denkschärfe, welche zur Würdigung eines solchen Werkes erforderlich waren, in hohem Grade vermissen, und begründeten die Zurechtweisung nur zu sehr, welche Kant ihnen im Vorwort zu den Prolegomenen angedeihen ließ. Aber nach einigen Jahren änderte sich dieß allmählich. Durch Kant's Prolegomenen, durch die „Erläuterungen", welche der Königsberger Hofprediger Johann Schulze (oder Schultz; 1739—1805) i. J. 1784, die „Briefe über die Kantische Philosophie", welche Reinhold 1786 f. erscheinen ließ, wurde die neue Lehre dem allgemeinen Verständniß näher gebracht; seit 1785 hatte sie an der neugegründeten Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung ein Organ, in dem ihre Sache sehr eifrig und mit großem Erfolge geführt wurde. Die ersten Herausgeber dieser gelehrten Zeitschrift, der Philolog C. G. Schütz (1747—1832) und der Jurist G. Hufeland (1760—1817), der Verfasser eines geschätzten Naturrechts, waren ausgesprochene Kantianer; noch eifriger

1) Eine Ausnahme macht Tetens; vgl. S. 319. Noch früher hatte sich Kant's Opponent, der ausgezeichnete jüdische Arzt Marcus Herz, in seinen „Betrachtungen aus der speculativen Weltweisheit" (1771) zu dem Standpunkt der kantischen Dissertation bekannt.

widmete sich der fruchtbare philosophische Schriftsteller Ehrhard Schmid (1761—1812) in Jena der Darstellung und Erläuterung des kantischen Systems, und auf derselben Universität hatte dieses seit 1787 an Reinhold (auf den ich später noch ausführlicher zurückkommen werde) seinen gefeiertsten und einflußreichsten akademischen Vertreter. In Halle trug Jakob (1759—1827), in der Folge auch S. Beck (s. u.) und Tieftrunk (1759—1837), unentschiedener Hoffbauer (1766—1827), in Vorlesungen und Schriften kantische Philosophie vor. Im letzten Jahrzehend des 18. Jahrhunderts fand die neue Schule allmählich auf allen deutschen Universitäten Eingang, während sie gleichzeitig auch durch eine ausgebreitete schriftstellerische Thätigkeit immer mehr Boden gewann. Aus der großen Zahl ihrer Anhänger nenne ich, neben den so eben erwähnten und einigen tiefer unten noch zu berührenden Männern (wie Sal. Maimon, Fichte und Schiller): J. Gottfr. Karl Chr. Kiesewetter (1766—1819) und Laz. Bendavid (1764—1832) in Berlin (der letztere auch in Wien); K. H. Heydenreich (1764—1801) in Leipzig; G. S. A. Mellin (1755—1825), den fleißigen Erläuterer Kant's, in Magdeburg; Seb. Mutschelle (1749—1800) in München; H. L. Pörschke in Königsberg; Gottl. Benj. Jäsche, der sich aber später Jacobi und Fries näherte, in Dorpat; die beiden Geschichtschreiber der Philosophie: W. Gottl. Tennemann (1761—1819) in Jena und Marburg, und J. Gottl. Buhle in Göttingen. Auch Wilh. Traug. Krug in Leipzig (1770—1842) geht bei seinem „transcendentalen Synthetismus" im wesentlichen von Kant aus, nur daß er von Anfang an, mehr in die Breite als in die Tiefe arbeitend, vorkantische Popularphilosophie mit dem Kriticismus vermischte. Abicht in Erlangen, längere Zeit gleichfalls erklärter Kantianer, gieng später in theilweisem Anschluß an Reinhold auf eine Verbesserung des Systems aus, mit der er aber keinen großen Erfolg hatte. Kraus in Königsberg (1753—1807), mit Kant

persönlich befreundet, und mit den Grundlagen seiner Lehre einverstanden, neigte sich doch mehr, als jener, zum Skepticismus; indessen traten seine Arbeiten erst nach seinem Tode an die Oeffentlichkeit. Auf dem Boden der kantischen Lehre steht auch Bolzano in Prag (1781—1848), nur daß er dieselbe, ähnlich wie Krug, der Philosophie des gesunden Menschenverstands näher zu bringen sucht; die Veränderungen, die er mit ihr vornimmt, beziehen sich namentlich auf die Logik und die Erkenntnißtheorie; seine rationalistische Behandlung der katholischen Dogmatik kostete Bolzano sein Lehramt, wiewohl er dieselbe ihrem übernatürlichen Ursprung wie ihrem Inhalt nach vor der Vernunft zu rechtfertigen sich bemühte.

Von besonderer Wichtigkeit für die Verbreitung der kantischen Philosophie war die Aufnahme, welche sie bei den Vertretern der übrigen Wissenschaften fand; und diese war im ganzen eine sehr günstige. Die Naturwissenschaft und die Medicin wußten allerdings von Kant's Untersuchungen für ihre Zwecke zunächst keinen großen Gebrauch zu machen; erst später und mehr nur mittelbar gewannen sie auch für diese Wissenschaften ihre Bedeutung; und es war nicht blos die kantische Construction der Materie und die Idee der inneren Zweckthätigkeit, welche bei vielen Naturforschern, hauptsächlich durch Vermittlung der schellingischen Naturphilosophie, Eingang fand, sondern noch wichtiger war ohne Zweifel der Einfluß, welchen der Kriticismus durch sein ganzes Verfahren, durch die Genauigkeit der psychologischen Beobachtung, die scharfe Unterscheidung zwischen den subjektiven und den objektiven Bestandtheilen unserer Vorstellungen, auch auf die Naturforschung ausgeübt hat. Weit eingreifender aber wirkte diese Philosophie immerhin auf die Rechts- und Staatslehre, die Geschichte, die Theologie und die Aesthetik. Kant's und Fichte's Rechtslehre war die Grundlage, von der P. J. Anselm Feuerbach (1775—1833) bei seinen naturrechtlichen und strafrechtlichen Arbeiten ausgieng; an sie hielten sich Hufeland (s. o.),

Schmalz, Gros und andere angesehene Bearbeiter des Naturrechts; das gleiche gilt von A. W. Rehberg (1757—1836), der sich als Staatsmann und Publicist einen geachteten Namen gemacht hat, trotz der Anerkennung, die er Spinoza zollte; auch bei Karl Salomo Zachariä (1769—1843) ist es zunächst die kantische Rechts- und Staatsansicht, welche er durch eine umfassende Betrachtung der verschiedenen Staatsformen und Staatseinrichtungen, ihrer realen Bedingungen und ihrer Wirkungen ergänzen will, ohne doch den Standpunkt derselben im ganzen zu verlassen. Den kantischen Grundsätzen folgt K. H. L. Pölitz (1772—1838) in der Staatswissenschaft wie in der Geschichte; ebenso hat Karl v. Rotteck (1775—1840), der bekannte Vertreter des damaligen süddeutschen Liberalismus, die leitenden Gesichtspunkte seiner historischen, staatsrechtlichen und politischen Werke vorzugsweise von Kant, neben ihm allerdings auch von Rousseau entlehnt. Weniger eng und unmittelbar ist Friedr. Christoph Schlosser's (1776—1861), des trefflichen deutschen Geschichtschreibers, Zusammenhang mit der kantischen Philosophie. War sie ihm auch ohne Zweifel nicht fremd geblieben, so war doch seine Geistesart überhaupt von der Spekulation und Systematik abgewendet. Aber der Geist der kantischen Moral, welcher sich seit der Mitte der achtziger Jahre in immer breiterer Strömung durch die ganze deutsche Bildung ergoß, und welchem selbst an der politischen Wiedergeburt Deutschlands ein so bedeutender Antheil zukommt, spricht sich in Schlossers Geschichtswerken so entschieden aus, daß wir kein Bedenken tragen dürfen, auch sie unter den Urkunden aufzuführen, welche von der Macht dieses Geistes wenigstens mittelbar zeugen. Für die Aesthetik wußte Schiller (wie später gezeigt werden wird) Kant's Gedanken in der fruchtbarsten Weise zu benützen, während er zugleich für die freie Entwicklung des individuellen Lebens mehr Raum zu gewinnen suchte, ohne doch darum der Strenge des Pflichtbegriffs etwas zu vergeben.

Keine andere Wissenschaft erfuhr aber den Einfluß der kantischen Philosophie in höherem Grade, als die Theologie. Hier gerade fand Kant den Boden für seine Grundsätze auf's beste vorbereitet; dabei brachte er aber der bisherigen Denkweise eine Vertiefung und Verbesserung zu, deren sie in hohem Grade bedurfte. Wenn er die Religion von der Dogmatik auf die Moral zurückführte, wenn er dem Glauben an eine übernatürliche Offenbarung, mit ihren Wundern und Geheimnissen, jeden Werth absprach, wenn er die positive Religion nur als Vehikel des reinen Vernunftglaubens gelten lassen wollte, und von ihr verlangte, daß sie sich in fortgesetzter Vervollkommnung immer mehr in jenen auflöse, so sprach er damit nur aus, was die Aufklärung und der theologische Rationalismus seit Jahrzehenden behauptet und verlangt hatten. Wenn er andererseits dem herrschenden Eudämonismus mit der unerbittlichen Strenge seiner Sittenlehre entgegentrat, wenn er dem Handeln und Streben des Menschen statt der Glückseligkeit die Pflichterfüllung zum Ziel setzte, und auch in der Religion die Bedeutung der Glaubensvorstellungen und gottesdienstlichen Uebungen nur nach ihrem Verhältniß zu dieser allein unbedingten Aufgabe beurtheilte, so gab er der Vernunftreligion einen Inhalt, dem Vernunftglauben einen Ernst, den er bis dahin bei keinem von den Wortführern der Aufklärung, außer Lessing, gehabt hatte. Kant's Religionsansicht kam daher dem sittlichen und dem intellectuellen Bedürfniß der Zeit gleichsehr entgegen; sie empfahl sich den Aufgeklärten durch ihre Vernunftmäßigkeit, ihre Unabhängigkeit vom Positiven, ihre rein praktische Richtung, den Religiösen durch ihre sittliche Strenge und ihre würdigen Vorstellungen über das Christenthum und seinen Stifter. Wie sich die deutsche Theologie vorher auf den Boden der leibniz-wolffischen Philosophie gestellt hatte, so stellte sie sich jetzt auf den der kantischen; und wenn auch die letztere mit ihren erkenntnißtheoretischen Untersuchungen für die Mehrzahl der Theologen zu tief gieng, so erhielt doch die historische

und dogmatische Kritik der theologischen Ueberlieferungen durch die Geistesrichtung, welche Kant in die Philosophie eingeführt hatte, einen nachhaltigen Anstoß, seine Moraltheologie vollends wurde nach wenigen Jahren die Grundlage, auf welcher die protestantische Theologie in Deutschland fast ohne Ausnahme, selbst die katholische großentheils sich bewegte, und auf welcher die zwei feindlichen Brüder, der Supranaturalismus und der Rationalismus, ihre Kämpfe ausfochten. Der letztere war aber hiebei gegen den ersteren schon deßhalb entschieden im Vortheil, weil er nicht allein den Vorgang des Meisters, sondern auch die Folgerichtigkeit seines Standpunkts für sich hatte. Wer alle Ueberlieferungen und Meinungen mit den Augen der Kritik betrachten gelernt hatte, wer sich durch Kant von der Zulänglichkeit des reinen Vernunftglaubens, der Werthlosigkeit alles blos statutarischen in der Religion hatte überzeugen lassen, auf den konnte es keinen großen Eindruck machen, wenn Süskind (1767—1829) in Tübingen auseinandersetzte, daß dem Menschen übervernünftige Wahrheiten geoffenbart werden können, weil auch sie unter Umständen ein Hülfsmittel zur Beförderung der Moralität seien, oder wenn Ammon (1766—1849) die kantische Unterscheidung der sinnlichen und übersinnlichen Welt für seinen „schwankenden rationalen Supranaturalismus" zu verwerthen suchte, oder wenn Tieftrunk, im übrigen an Kant's moralische Deutung der christlichen Dogmen sich anschließend, nicht blos die Möglichkeit, sondern auch die hohe Wahrscheinlichkeit einer übernatürlichen Offenbarung behauptete, aber den Glauben daran schließlich doch nur auf das praktische Bedürfniß zu gründen wagte. Die consequenteren Kantianer waren jedenfalls diejenigen, welche von dieser Annahme ganz absahen, und das Christenthum nebst seinem Stifter, bei aller Anerkennung ihres sittlich-religiösen Werthes, doch als rein natürliche, geschichtlich erklärbare Erscheinungen behandelten; welche daher weder in der Geschichte dieser Religion übernatürliche Thatsachen, noch in dem Glauben derselben übernatürliche

Lehren dulden wollten, und nur durch die Ausmerzung dieser fremdartigen Zuthaten den Vernunftglauben, so wie Kant es verlangt hatte, in seiner Reinheit herstellen zu können überzeugt waren. Diese kantischen Rationalisten, ein Joh. Wilh. Schmid und Chr. Ehrh. Schmid, ein Jacob, Krug, Röhr (1777—1848), Wegscheider (1771—1849), Gesenius (1785—1842), Paulus (1761—1851), Dav. Schulz (1779—1854) und viele andere, bleiben zwar sammt und sonders hinter Kant's geistreicher Behandlung der christlichen Lehren zurück; sie machen ferner dem Dogmatismus der älteren natürlichen Theologie in der Regel größere Zugeständnisse, als jener, ohne doch die Einseitigkeit der bloßen Moralreligion durch einen tieferen Religionsbegriff zu verbessern; sie erlauben sich endlich fast durchaus, die biblischen, namentlich die neutestamentlichen Erzählungen und Lehren, unter Verkennung ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit, durch jene natürlichen Wundererklärungen, deren klassischer Repräsentant Paulus ist, und durch andere künstliche Mittel, der heutigen Bildung gerecht zu machen. Aber trotz dieser Mängel haben sie sich um die theologische Wissenschaft, die sittliche Erziehung und die religiöse Aufklärung unseres Volkes die größten Verdienste erworben; und die kantische Philosophie hat dadurch, daß die Mehrzahl der deutschen Theologen fast ein halbes Jahrhundert lang von ihr ausgieng, einen höchst nachhaltigen und weitgreifenden Einfluß auf die allgemeine Bildung ausgeübt.

Diese beherrschende Stellung errang sie sich nun allerdings, wie sich dieß zum voraus nicht anders erwarten ließ, nur nach lebhaftem Kampf mit den Schulen und Partheien, welche bisher in der deutschen Philosophie den Ton anzugeben gewohnt waren. Unter den strengeren Wolffianern waren es besonders Eberhard in Halle (vgl. S. 296) und J. C. Schwab in Stuttgart, welche die Sache ihrer Schule gegen Kant's kritische Neuerung führten. Der erstere gründete hiefür eine eigene Zeitschrift, zu deren eifrigsten Mitarbeitern außer Schwab damals auch J.

G. E. Maaß in Halle (1766—1823) gehörte; Schwab bewies in einer von der Berliner Akademie gekrönten Preisschrift, 15 Jahre nach dem ersten Erscheinen der Kritik d. r. V., daß die Metaphysik seit Wolff weder einen Fortschritt gemacht habe, noch in ihrer Geltung irgendwie erschüttert worden sei. Nicht anders urtheilten aber auch die Männer der eklektischen Aufklärungsphilosophie über Kant. Tiedemann fand ihn zu dogmatisch, Mendelssohn und J. A. Reimarus[1]) zu skeptisch; seine Hauptgegner auf dieser Seite waren aber Meiners und Feder, welche ihm gleichfalls eine eigene Zeitschrift entgegenstellten (vgl. S. 325). An Feder schloß sich Adam Weishaupt (1748—1830), der bekannte Stifter des Illuminatenordens, in der Bestreitung Kant's an. Mit großem Eifer wurde ferner der Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes in Nicolai's Allg. Deutscher Bibliothek, und von ihm selbst auch in platten satyrischen Romanen, gegen Kant's und später gegen Fichte's Idealismus verfochten; was dem täppischen Manne von beiden (wie schon S. 329 erwähnt ist) eine derbe Züchtigung eintrug. Weniger unbedingt ist der Widerspruch, welcher von Ulrich in Jena (1746—1813), von den zwei schwäbischen Philosophen Abel (1751—1829) und Brastberger (1754—1813), und von Bornträger gegen Kant erhoben wird; alle diese Männer eignen sich bald in höherem bald in geringerem Maße Bestimmungen seines Systems an, ohne daß sie sich doch entschließen könnten, ganz zu ihm überzutreten. Viele Verhandlungen wurden besonders durch die theologischen und religionsphilosophischen Ansichten des königsberger Philosophen hervorgerufen. Die Freunde der wolffischen Metaphysik vertheidigten gegen ihn ihre spekulative Theologie, und namentlich ihre Beweise für das Dasein Gottes, wie dieß in Betreff des ontologischen schon Mendelssohn in den „Morgenstunden" gethan hat; Kant's Aeußerungen über das Christenthum vollends

1) Der Sohn des S. 296 ff. besprochenen Wolffianers.

erschienen den einen zu freigeisterisch, den andern zu mystisch. Supranaturalistische Theologen, wie Storr und J. F. Flatt in Tübingen, Reinhard in Dresden, Kleuker in Kiel, hatten gegen seinen Rationalismus von ihrem Standpunkt aus nicht mit Unrecht viele Bedenken; einzelne Fanatiker unter Katholiken und Protestanten forderten selbst die Regierungen zu Maßregeln gegen die neue antichristliche Philosophie auf; und diese Hetzereien hatten nicht blos in einigen kleineren deutschen Staaten einen vorübergehenden Erfolg, sondern auch Kant selbst zog seine „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" von dem Nachfolger Friedrichs d. Gr. einen höchst ungnädigen Erlaß zu. Die Aufgeklärten dagegen wußten sich nicht darein zu finden, daß den Dogmen, welche sie längst abgethan glaubten, von dem Philosophen ein vernünftiger Sinn unterlegt wurde. Es gieng Kant in dieser Beziehung nicht anders, als es Lessing vor ihm gegangen war. Aber der siegreichen Ausbreitung seiner Lehre vermochte der Widerstand der älteren Schulen auf dem theologischen so wenig, wie auf dem philosophischen Gebiet, Einhalt zu thun; und die Verhandlungen, zu denen es zwischen ihnen und den Anhängern Kant's kam, haben auch nur eine mäßige wissenschaftliche Bedeutung, da in denselben, der Natur der Sache nach, wohl diese oder jene Schwäche der kantischen Beweisführungen, diese oder jene Lücke des Systems aufgedeckt, aber der kantischen Kritik weder neue Gesichtspunkte entgegengehalten, noch zur Fortbildung ihrer Ergebnisse ein erheblicher Anstoß gegeben werden konnte.

Ein tieferes Interesse knüpft sich an den Widerspruch, welcher von Seiten der Glaubensphilosophie gegen Kant erhoben wurde.

2. Die Glaubensphilosophie: Hamann und Herder.

Die Denkweise, der man nach ihrem eigenen Vorgang diesen Namen gegeben hat, ist einerseits dem Kriticismus, andererseits

der Aufklärungsphilosophie verwandt. Mit jenem theilt sie die Abneigung gegen die wolffische Metaphysik und alle Begriffsphilosophie überhaupt; mit dieser geht sie von dem vermittelten Erkennen, von der Demonstration, auf ein unmittelbares Wissen zurück. Aber dieses unmittelbare Wissen hat in ihr nicht den Charakter des „gesunden Menschenverstandes“: es soll nicht der Verstand, sondern eine höhere Art der Ueberzeugung sein, durch welche die wichtigsten Wahrheiten uns kund werden; sie sollen sich uns im Gefühl, in der inneren Anschauung offenbaren; und im Zusammenhang damit sollen sie auch nicht allen gleichsehr zugänglich sein und von jedem, den keine Vorurtheile verblenden, ohne Mühe gefunden werden, sondern es ist schließlich doch nur eine kleine Gemeinde von Auserwählten, eine Aristokratie von schönen Seelen und feinsinnigen Geistern, welche die volle Empfänglichkeit für sie besitzt. Die Wahrheit soll nicht auf der Oberfläche des menschlichen Bewußtseins liegen, sondern nur durch eine Vertiefung des Geistes, ein Zurückgehen in sein inneres Wesen entdeckt werden; wir sollen uns ihrer nicht in Begriffen, bei denen sich alle dasselbe denken, sondern nur in subjektiven Gefühlen und Anschauungen bemächtigen; und sie soll ebendeßhalb in jedem Einzelnen eine eigenthümliche individuelle Gestalt annehmen: der Aufklärung, die allen Menschen Eine Verstandesform aufdrücken will, wird ebenso lebhaft widersprochen, wie der kantischen Moral, welche allen dieselbe sittliche Aufgabe stellt, und denselben Masstab der Beurtheilung an sie anlegt.

Die namhaftesten Vertreter dieses Standpunkts sind drei geistvolle Männer, die unter einander in naher persönlicher Verbindung standen: Hamann, Herder und Jacobi. Seine philosophische Darstellung und Begründung haben wir aber vorzugsweise bei Jacobi zu suchen. Johann Georg Hamann (1730—1788) in Königsberg[1]) war zwar ein ungewöhnlich bedeutender

1) Wo er das untergeordnete und ziemlich geschäftslose Amt eines Packhofverwalters bekleidete.

Mensch; so übertrieben auch die Bewunderung ist, die man dem „Magus im Norden" (wie er selbst sich genannt hat) nicht selten um so bereitwilliger entgegenbrachte, je weniger man seine Orakel verstand. Eine kräftige Sinnlichkeit, ein derber Realismus, ein leidenschaftlich erregbares Gemüth, eine äußerst bewegliche Phantasie, eine eindringende Beobachtung seiner selbst und anderer Menschen, ein scharfes Auge für fremde Mängel verband sich in seiner originellen Natur mit einem entschiedenen, aber durchaus positiven, Glaubensbedürfniß, mit einem festen Gottvertrauen, mit einem warmen Gefühl für Freundschaft, mit einer lebhaften Empfänglichkeit für alles Edle, aber auch mit einer anspruchsvollen Selbstüberschätzung, einer krankhaften Empfindlichkeit, einem rücksichtslosen Egoismus, mit hypochondrischer Selbstquälerei, weibischer Launenhaftigkeit, weichlicher Nachgiebigkeit gegen sich selbst, mit willkührlichen Einfällen und Wunderlichkeiten jeder Art zu einem höchst eigenthümlichen Ganzen. Eine solche Persönlichkeit konnte auf die verschiedenartigsten Menschen eine starke Anziehungskraft ausüben, leuchtende Geistesfunken aussprühen, viele vereinzelte Anregungen geben. Aber um eine nachhaltige wissenschaftliche Wirkung auszuüben, war Hamann's Wesen zu unstet, sein Denken wie seine Schreibart zu zuchtlos. Wo klare Begriffe noththäten, redet er in Hieroglyphen, die ihm selbst oft ebenso unverständlich sind, wie dem Leser; wo nur eine methodische Untersuchung zum Ziel führen könnte, reiht seine Phantasie aus dem Chaos der Stoffe, welche eine unbändige Leselust ihm geliefert hat, in seltsamen, unberechenbaren Sprüngen die entlegensten Dinge an einander. Er hat seiner innersten Natur nach einen tiefen Widerwillen gegen alles abstrakte Denken; er sträubt sich nicht blos gegen die Trennung der Elemente, die in der Erfahrung und Empfindung verknüpft sind, sondern auch gegen die Unterscheidung derselben, ohne welche keine wissenschaftliche Erklärung der Erscheinungen möglich ist. Sein Lieblingsgedanke ist der Satz Bruno's vom Zusammenfallen aller Gegensätze, wogegen

er den Principien des verständigen Denkens, dem Satz des Widerspruchs und dem des zureichenden Grundes, wie Jacobi sagt, von Jugend auf von Herzen gram war[1]); wie aber freilich jener Satz eigentlich zu verstehen sei, darüber hat er sich nicht allein nirgends erklärt, sondern er bekennt auch geradezu, daß er selbst es nicht wisse. Die Philosophen, findet er (IV, 45), haben von jeher der Wahrheit dadurch einen Scheidebrief gegeben, daß sie dasjenige schieden, was die Natur zusammengefügt habe. Er hat daher von Hause aus ein unüberwindliches Vorurtheil gegen alles methodische Philosophiren; alle Philosophen sind, wie er sagt, Schwärmer, alles philosophische Mißverständniß ist bloßer Wortstreit, und die gründlichsten Untersuchungen, eines Kant, Leibniz, Spinoza, werden hochmüthig und wegwerfend als „scholastisches Geschwätz", „Schulfüchserei und leerer Wortkram" abgethan.[2]) Statt der Begriffe hält er sich lieber an die Anschauungen, statt der Beweise an die Erfahrung, die Ueberlieferung, den Sprachgebrauch und das, was allen diesen Arten der Ueberzeugung gemein ist, den Glauben. Unsere Denkungsart gründet sich auf sinnliche Eindrücke und Empfindungen (II, 124); nichts ist in unserem Verstande, ohne vorher in unsern Sinnen gewesen zu sein; die Grundbestandtheile unserer Vernunft bestehen daher in Offenbarungen und Ueberlieferungen (IV, 44). Aus dieser Quelle entspringt zunächst die Sprache, welche Hamann, in theilweisem Widerspruch gegen Herder, seiner empiristischen Voraussetzung getreu, für etwas von den Menschen auf natürlichem Weg erlerntes erklärt;[3]) und mit ihrer Entwicklung fällt, wie

1) M. vgl. hierüber: Hamman's Werke herausg. v. Roth VI, 183. 301. IV, 146. VII, 414. Jacobi's Werke III, 503 f. Auf die genannte Ausgabe von Hamann's Werken beziehen sich im folgenden die Citate im Text.

2) W. W. VI, 228. VII, 360. VI, 183. VII, 6 f. 243. 314 f. III, 324 f. I, 438. 491.

3) IV, 47 f. 88 f. VI, 143. II, 124 f. Zu ganz klaren Bestimmungen kommt es aber auch hier nicht.

er glaubt, auch die der Vernunft unmittelbar zusammen. „Alles Geschwätz über Vernunft (schreibt er VI, 365 an Herder) ist reiner Wind; Sprache ihr Organon und Criterion! Ueberlieferung das zweite Element." „Das ganze Vermögen zu denken beruht auf Sprache" (VII, 9). Die Wörter, sagt er (VII, 13), gehören der Sinnlichkeit und dem Verstand zugleich an, sie seien sowohl reine und empirische Anschauungen, als reine und empirische Begriffe; auch Kant's reine Anschauungen, Raum und Zeit, versucht er (VII, 9 f.) von der Laut- und Zeichensprache herzuleiten; diese Ableitung selbst freilich ist nicht blos an sich völlig verfehlt, sondern sie zeigt auch, daß er für die Grundfrage der kantischen transcendentalen Aesthetik gar kein Organ hat. Fragen wir aber, worauf die Gewißheit der Erfahrung selbst sich gründet, aus der alles unser Denken herstammen soll, so verweist uns Hamann auf den Glauben oder die Empfindung. Die Unwissenheit des Sokrates, welche dem vermeintlichen Wissen der Philosophen als das höhere gegenübergestellt wird, war, wie er sagt (II, 35), „Empfindung", lebendiges Gefühl dessen, wovon die Lehrsätze nur das todte Gerippe enthalten. Das gleiche bezeichnet er aber auch als Glaube, wenn er beifügt: „Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns muß geglaubt, und kann auf keine andere Art ausgemacht werden." „Was man glaubt, hat daher nicht nöthig, bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen sein, ohne deßwegen geglaubt zu werden." Daß er den Glauben wieder zu Ehren gebracht habe, macht, wie er meint, auch das Hauptverdienst David Hume's aus, den er deßhalb Kant weit vorzieht (I, 405. VI, 187). Das entscheidende Merkmal der Wahrheit soll demnach nicht in den sachlich nachweisbaren Gründen, sondern in der Lebendigkeit und Festigkeit der subjektiven Ueberzeugung liegen. Diese kann aber bei Ueberzeugungen jeder Art und jedes Inhalts gleich sehr vorhanden sein; und so stellt denn auch Hamann nicht allein metaphysische Sätze mit der sinnlichen Erfahrung auf

Eine Linie, wenn er z. B. von der Unsterblichkeit erklärt (VII, 419 f.), er brauche dafür keine weit hergeholten Beweise, sie sei ihm res facti; sondern die gleiche unmittelbare Gewißheit nimmt er auch für die positiven Dogmen in Anspruch, die sein realistisches, überall auf das greifbare und anschauliche gerichtetes Denken um so weniger zu entbehren weiß, je mehr er bei der vielfachen Bedrängniß, in der er sich sein Leben lang, nicht ohne eigene Verschuldung, befand, dieses Rückhalts auch für sein Gemüthsleben bedurfte.[1]) Die Offenbarung Gottes in der Schrift steht ihm gerade ebenso fest, wie die in der Natur, und die Vernunft darf gegen jene so wenig etwas einwenden, wie gegen diese. Das höchste Wesen ist, wie er sagt, im eigentlichsten Verstande ein Individuum, das nach keinem andern Masstabe, als den es selbst giebt, und nicht nach willkührlichen Voraussetzungen unseres Vorwitzes und unserer naseweisen Unwissenheit gedacht werden kann. Die Vernunft ist uns nicht gegeben, uns weise zu machen, sondern uns von unserer Unvernunft zu überführen, unsere Irrthümer zu vermehren. Es ist daher ganz natürlich, daß die geoffenbarte Wahrheit der Vernunft sauer eingeht. „Lügen und Romane, meint Hamann, müssen wahrscheinlich sein, Hypothesen und Fabeln; aber nicht die Wahrheiten und Grundlehren unseres Glaubens.“[2]) So positiv dieß aber auch lautet, und so aufrichtig Hamann's Widerwille gegen die Aufklärung und ihren Theismus ist,[3]) so kann es doch einem so subjektiven, so

1) Als er bei seinem Aufenthalt in London (1757 f.) durch seine unordentliche Lebensweise und durch seine unverantwortliche Vernachlässigung der geschäftlichen Angelegenheiten, die seine Freunde ihm anvertraut hatten, in die äußerste Noth gerathen war, wurde (wie er selbst in den merkwürdigen „Gedanken über meinen Lebenslauf“ I, 149 ff. erzählt) die Bibel sein Trost, und von da an klammerte er sich an die positive Religion an, ohne doch deßhalb seinen launenhaften Neigungen Zwang anzuthun.

2) VII. 418. 43. I, 55. 405. 425. II, 101.

3) Vgl. VII, 191. IV, 283 f. VI, 143 u. a. St.

ganz auf sein Gefühl, seine individuellen Eingebungen und Einfälle gestellten Menschen mit den Dogmen, welche gerade dazu dienen sollten, das individuelle Belieben in der Religion auszuschließen, unmöglich ein rechter Ernst sein; und wirklich sagt er auch (VII, 58): Dogmatik und Kirchenrecht gehören lediglich zu den öffentlichen Erziehungs- und Verwaltungsanstalten; diese sichtbaren Anstalten seien aber weder Religion noch Weisheit, die von oben herabkommt, sondern (nach Jak. 3, 15) irdisch, menschlich und teuflisch; und Jacobi bezeugt von ihm (W. W. III, 505): der wahre Glaube sei ihm Hypostasis, alles andere nenne er „heiligen Koth des großen Lama"; jeder Versuch, andern die Wahrheit einzutrichtern, scheine ihm eitel, und deßhalb sei ihm auch Lavater's Durst nach Wundern ein bitteres Aergerniß. Auch in der Religion soll daher doch alles individuell sein, die Wahrheit soll sich nicht beweisen, sondern nur empfinden lassen.

Daß nun ein so gearteter Mann einer so streng methodischen, die schärfste Begriffszergliederung fordernden Untersuchung, wie Kant's Kritik d. r. V., keinen Geschmack abgewinnen konnte, ist leicht zu begreifen. In seinen Aeußerungen über dieses Werk[1]) tritt als der bedeutendste sachliche Einwurf gegen dasselbe die Bemerkung hervor: wenn Sinnlichkeit und Verstand als zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß aus einer gemeinschaftlichen Wurzel entspringen, so sei die kantische Trennung derselben gewaltsam und unnatürlich. Diese Bemerkung trifft wirklich einen Punkt, an welchem auch mehrere von Kant's Schülern eine wesentliche Ergänzung seiner Bestimmungen nöthig gefunden haben. Nur übersieht Hamann, daß für die wissenschaftliche Untersuchung des Erkenntnißvermögens zunächst jedenfalls die scharfe Unterscheidung und gesonderte Betrachtung der Wahrnehmungs- und Denkthätigkeit geboten war, und daß man in

1) VI, 45 ff. VII, 1 ff.; weitere Nachweisungen giebt **Roth** VIII, a, 330. b, 259.

derselben immerhin zu höchst wichtigen Ergebnissen kommen konnte, wenn es auch nicht gelang, die gemeinsame Wurzel der Sinnlichkeit und des Verstandes genauer zu bestimmen; er selbst ohnedem hat zu dieser Bestimmung keinen Versuch gemacht.

Aehnlich geht es ihm mit seinen Einwürfen gegen Mendelssohn, welcher in seinem „Jerusalem" die Trennung der Kirche vom Staat und die Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntniß verlangt und sich hiefür auf naturrechtliche Erörterungen gestützt hatte, in denen er sich im wesentlichen an Wolff anschloß. Hamann bestreitet[1]) die Abtrennung der Handlung von der Gesinnung, des Staats von der Kirche; er bestreitet aber auch die wohlbegründete Unterscheidung des Rechts und der Moral, des bürgerlichen und des religiösen Lebens, die Toleranz des Aufklärungsjahrhunderts und seines großen Königs. Er sträubt sich nicht blos gegen das oberflächliche und übereilte, sondern auch gegen das wahre und berechtigte in der herrschenden Denkart, er verwirft nicht blos die Verstandesabstraktionen, sondern mit ihnen nur zu oft auch die verständige Betrachtung der Dinge überhaupt.

Ein weit geordneterer Kopf und ein viel gediegenerer Denker war **Johann Gottfried Herder** (1744—1803). Er war nicht umsonst zu Kant's Füßen gesessen,[2]) er war von ihm nicht allein in die leibniz-wolffische Philosophie, sondern auch in die Lehren eines Kepler und Newton, eines Hume und Rousseau eingeführt worden; und er hatte an ihm das unerreichte Muster

1) In seinem „Golgatha und Scheblimini" (VII, 19 ff.). Ueber den wunderlichen Titel dieser Schrift s. m. VII, 94. 125 ff. VIII, a, 350. 353.

2) Er hörte Kant in den Jahren 1762—65, und er hat den außerordentlichen Eindruck, den seine anziehenden und belehrenden, nach allen Seiten zum Selbstdenken auffordernden Vorträge auf ihn machten, noch nach dreißig und mehr Jahren (in den Briefen z. Bef. d. Humanität 49. Br. und der Vorrede zur Kalligone; W. W. z. Phil. u. Gesch. XI, 189. XV, XIX) mit lebhaften Farben geschildert.

eines scharfen, methodischen, unabhängigen Denkers vor Augen gehabt. Aber so wenig sich auch die Schule, die er hier durchlaufen hatte, in seinen Arbeiten verläugnet, so war doch der Sinn und die Anlage zur Philosophie bei ihm nicht so rein und so kräftig, daß gerade auf diesem Gebiete eine hervorragende Leistung von ihm zu erwarten gewesen wäre. Herder war ein ungemein reicher und vielseitig gebildeter Geist; sein Ideal ist die Humanität, die harmonische Entwicklung und Bethätigung aller Kräfte, die in der menschlichen Natur liegen; was immer für den Menschen ein Interesse besitzt und auf sein Wohl Beziehung hat, das erweckt seine lebendige Theilnahme, regt seine Wißbegierde, sein Nachdenken, seine schriftstellerische und dichterische Thätigkeit an. Aber indem er zu vieles zugleich sein will, Philosoph und Dichter, Theolog und Geschichtsforscher, Prediger und Literat, ist er keines von allem so, wie er es an sich sein könnte. Er hat auf den verschiedensten Gebieten bedeutendes geleistet, nach allen Seiten hin Anregungen gegeben, fruchtbare Gedanken ausgestreut; aber er hat nicht allein auf keinem Gebiete ein höchstes erreicht, sondern er hat auch fast keines rein gehalten, und durch diese Vermischung verschiedenartiger Aufgaben dem Werth und der Wirkung seiner Schriften nicht wenig geschadet. Und dabei ist er sich dieses Mangels so wenig bewußt, daß er vielmehr gerade deßhalb sich über andere erheben zu dürfen meint, weil sie ganz sind, was er nur halb ist. Er sieht auf Göthe herab, weil er blos Dichter, und auf Kant, weil er blos Philosoph sein will; der eine ist ihm zu abstrakt, der andere zu leichtfertig; daß sie weniger wären, wenn sie mehr sein wollten, hat er sich nicht klar gemacht. In ihm selbst läßt sich allerdings neben seinen sonstigen Anlagen auch eine philosophische Ader nicht verkennen. Er will nicht bei der Oberfläche der Dinge stehen bleiben, er hat das Bedürfniß, die Erscheinungen aus ihren Ursachen zu erklären, und er ist in seinem Denken selbständig genug, um sich nicht bei Schulformeln zu beruhigen, sich nicht mit Worten, denen

keine bestimmte Vorstellung, mit Begriffen, denen keine Anschauung entspricht, abspeisen zu lassen. So ausgebreitet sein Wissen ist, so vielseitig ist auch das Interesse seines Denkens; seine Schriften sind voll von treffenden Wahrnehmungen und anregenden Bemerkungen, und bei solchen Gegenständen, die seiner Geistesart zusagen, wie die Philosophie der Geschichte und die Untersuchung über den Ursprung der Sprache, wird man ihm das Verdienst nicht streitig machen können, daß ihm die Erforschung derselben eine wesentliche Förderung zu verdanken hat. Aber zum Philosophen als solchem fehlte es ihm zu sehr an Strenge der Methode und an Gründlichkeit der Forschung. Er weiß jede Frage von verschiedenen Seiten zu beleuchten; er ist fruchtbar an Combinationen, für die sein reiches Wissen und seine lebhafte Phantasie ihm die Mittel darbietet, und es gelingt ihm dadurch nicht selten, seinem Gegenstand neue, oft überraschende Gesichtspunkte abzugewinnen. Aber er hat nicht die Geduld, eine Untersuchung schrittweise zu führen, eine Beweisführung unverdrossen durch alle ihre Mittelglieder zu verfolgen und in ihren Einzelheiten genau zu prüfen; nicht die Selbstverläugnung, sich auf die Punkte, deren Erörterung ihm zunächst obliegt, zu beschränken und die anderweitigen von allen Seiten herbeiströmenden Gedanken fernzuhalten. Er hat Sinn und Verständniß für die konkreten Erscheinungen und die geschichtlichen Vorgänge; allein die Kraft der Abstraktion hält bei ihm mit der Lebendigkeit der Anschauung nicht gleichen Schritt: die Zergliederung des Gegebenen, durch die jede wissenschaftliche Erkenntniß desselben bedingt ist, die Auflösung des Zusammengesetzten in seine Elemente ist nicht seine Sache, und wenn andere sie vornehmen, beschwert er sich, daß sie metaphysische Dichtungen an die Stelle der Wirklichkeit setzen. Er giebt uns auf specielleren Gebieten manche eindringende und geistvolle Auseinandersetzung; aber bei den philosophischen Principienfragen stoßen wir sofort auf die Schranke seiner geistigen Begabung, und um die Bestimmungen,

welche sich ihm von verschiedenen Punkten aus ergeben haben, in durchgängige Uebereinstimmung mit einander zu setzen, ist er zu wenig systematischer Denker. Wir finden so bei ihm allerdings philosophisches Bedürfniß und philosophische Ansichten; aber wir finden keine Philosophie aus Einem Gusse, keinen klar und bestimmt durchgeführten Standpunkt. In dieser Beziehung steht Herder nicht allein hinter einem Kant oder Fichte, sondern auch hinter Jacobi, den er an Vielseitigkeit allerdings übertrifft, unverkennbar zurück.

Herder hatte seine erste philosophische Bildung, wie bemerkt, in der leibnizischen Schule erhalten, der sein Lehrer Kant damals noch angehörte; er hatte sich aber schon frühe auch mit den englischen Philosophen, namentlich Baco und Shaftesbury, mit Hume und Rousseau bekannt gemacht; in der Folge (aber doch erst seit 1783) kam er in nahe Verbindung mit Jacobi, und studirte auch das System Spinoza's, auf welches dieser die Aufmerksamkeit wieder gelenkt hatte, mit lebhafter Theilnahme, während er sich von dem kantischen Kriticismus durchaus abgestoßen fand, und demselben noch in seinen und Kant's letzten Lebensjahren, mit einer durch persönliche Empfindlichkeit gesteigerten Gereiztheit, in einem nicht selten hochmüthig wegwerfenden und geradezu hämischen Tone entgegentrat. Für seinen eigenen Standpunkt ist zunächst die Ansicht über die Natur und die Bedingungen des Erkennens bezeichnend, welche er auch früher schon aussprach, und dann in seiner „Metakritik" (1799) gegen Kant eingehend vertheidigte. Eine in sich einstimmige und auf festen Principien ruhende Erkenntnißtheorie dürfen wir freilich von ihm nicht erwarten. Zunächst bekennt er sich zum philosophischen Empirismus. Er sagt, die Vernunft sei dem Menschen nicht angeboren, sondern müsse von ihm gelernt werden, sie sei „nichts als etwas vernommenes, eine gelernte Proportion und Richtung der Ideen und Kräfte, zu welcher der Mensch nach seiner Organisation und Lebensweise gebildet worden;" die Ver-

nunstwissenschaft, die Metaphysik, sei nur „ein Namenregister hinter Beobachtungen der Erfahrung." Er behauptet gegen Kant, es gebe keine apriorischen, von der Erfahrung unabhängigen Begriffe; die Funktion des Verstandes sei nur: anerkennen, was da ist. Er hält alle jene Vorstellungen, deren apriorischen Ursprung Kant zu erweisen versucht hatte, die Vorstellungen des Raumes, der Zeit, der Ursache und Wirkung, für Erfahrungsbegriffe. Er nimmt Anstoß daran, daß Kant die Receptivität und die Spontaneität, die Anschauung und die Begriffe, als zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß neben einander stelle, ohne sie auf ihre gemeinschaftliche Wurzel zurückzuführen; und er berührt damit eine unläugbare Lücke in Kant's System (vgl. S. 529). Aber was er selbst gethan hat, um diesem Mangel abzuhelfen, ist sehr ungenügend. Unsere Natur, sagt er [2]), so viele Kräfte wir ihr auch mit Recht zuschreiben, kenne doch nur Eine Hauptkraft des Innewerdens, unter dem großen Gesetz: „Eins in Vielem." Jedes Empfinden sei Empfangen, Aneignen eines Einen aus Vielem. Nicht anders verhalte es sich auch mit dem Denken: denkend erschaffe sich die Seele fortgesetzt ein Eins aus Vielem, wie der innere Sinn solches in der Empfindung erfaßte; es sei dieselbe Naturkraft, die sich hier dunkler, dort heller und thätiger, jetzt in einzelner jetzt in zusammenhängender Wirksamkeit zeige. Damit erfahren wir doch gar nichts genaueres über die Entstehung unserer Vorstellungen. In der gleichen Unbestimmtheit bewegen sich aber Herders erkenntnißtheoretische Auseinandersetzungen durchweg. Kant's tiefdringende Untersuchungen über die Grundformen des Verstandesgebrauchs nennt er (a. a. O. 166) „öde Wüsten voll leerer Hirngeburten im anmaßendsten Wortnebel"; aber seiner eigenen Darstellung der „Grundbegriffe und Grund-

1) Ideen z. Phil. d. Gsch. W. W. z. Phil. u. Gesch. (Karlsr. 1820) III, 171. IV, 199.

2) Metakritik (W. W. z. Ph. u. G. XIV) 97 ff. u. a. St.

sätze des anerkennenden Verstandes" fehlt es an jeder strengeren wissenschaftlichen Haltung, und als ihr allgemeinstes Princip stellt er den nichtssagenden Satz hin: „der menschliche Verstand erkennet, was ihm erkennbar, in der Weise, wie es ihm, seiner Natur und seinen Organen nach, erkennbar ist." Als sein Grundgedanke tritt die Behauptung auf, in der er sich ausdrücklich an Jacobi anschließt [1]): der Zweck unserer Gedanken dürfe nur der sein, Dasein zu enthüllen; wie wir es aber anzufangen haben, um diesen Zweck zu erreichen, darüber weiß er uns hauptsächlich deßhalb nichts befriedigendes zu sagen, weil er jeder schärferen Analyse der Geistesthätigkeiten aus dem Wege geht, und sich von derselben immer wieder auf die unbestimmten Begriffe der Empfindung, des Innewerdens u. s. w. zurückzieht. Statt der inneren Vorgänge, durch die unsere Vorstellungen sich bilden, hält er sich mit Vorliebe an den äußeren Ausdruck derselben in der Sprache; und der Versuch, die Entstehung der Sprache ohne Herbeiziehung höherer Mächte auf natürlichem Wege zu erklären, wie er ihn schon in seiner Preisschrift v. J. 1770 [2]) angestellt hat, ist reich an fruchtbaren Bemerkungen, und verdient um so höhere Anerkennung, wenn wir den damaligen Zustand der Sprachwissenschaft und die Beschränktheit des ihm selbst zugänglichen Sprachgebiets in Betracht ziehen. Aber von der philosophischen Untersuchung der Vorstellungs- und Denkthätigkeit wird er dadurch eher abgelenkt, als darin gefördert. Fragen wir ferner nach der Wahrheit unserer Vorstellungen, so kommt es auch hier zu keinem befriedigenden Ergebniß. Einerseits behauptet Herder: da die Sprache nicht Sachen ausdrücke, sondern nur Namen, so erkenne auch die menschliche Vernunft keine Sachen, sondern sie habe nur gewisse Merkmale von ihnen, und diese selbst werden wieder in willkührliche Laute gefaßt, mit

1) Vgl. „Gott" (W. W. z. Ph. u. G. VIII) S. 215.
2) W. W. z. Phil. u. Gesch. Bd. 2.

denen wir rechnen; wir wissen daher nichts von dem Innern der Dinge, dem Wesen der Kräfte, dem Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung u. s. w.[1]) Andererseits schreibt er dem Verstand die Befugniß zu, durch sein kurzes Machtwort Ist das Dasein, die Eigenschaften, den Zusammenhang der Dinge anzuerkennen; und unmittelbar mit dem Dasein, glaubt er, sei auch das Ursein, der Urgrund, die Urkraft, das Urmaß, mit Einem Wort also die Gottheit gegeben[2]); so daß demnach die Skepsis, deren sich auch sein Empirismus nicht ganz erwehren kann, schließlich doch wieder in einen unmittelbaren Vernunftglauben umschlägt.

Noch weiter geht Herder in seinen theologischen und metaphysischen Ansichten über den Standpunkt des Empirismus hinaus. Die Gespräche über Spinoza[3]) sind der Ausdruck einer Weltansicht, deren Hauptquelle unverkennbar in dem leibnizischen System liegt; nur daß Herder einerseits die prästabilirte Harmonie aller Wesen mit einer realen Wechselwirkung derselben vertauscht hat, wie dieß ja auch andere Leibnizianer, und namentlich sein Lehrer Kant (s. o. S. 409. 413), gethan hatten; und daß er andererseits aus der leibnizischen Metaphysik vorzugsweise die Bestimmungen festhält, in denen sie dem Spinozismus näher tritt. Die Gottheit ist nach dieser Darstellung die Eine ewige Urkraft, welche nach den ewigen Gesetzen ihres Wesens das Vollkommenste denkt, wirkt und ist. Diese Urkraft, in der Macht, Weisheit und Güte vereinigt sind, ist nicht außer der Welt und war nicht vor der Welt, da die ewig wirkende Kraft nie müßig

1) Ideen z. Phil. d. Gesch. IV, 199 f. „Gott" 221.

2) Metakritik 194 ff. 312 f. Vgl. „Gott" (W. W. VIII, 219), wo das Dasein Gottes mit dem Schlusse bewiesen wird: „es giebt eine Vernunft, eine Verknüpfung des Denkbaren in der Welt nach unwandelbaren Regeln, mithin muß es einen wesentlichen Grund dieser Verknüpfung geben."

3) Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System. (1. Aufl. 1787). W. W. z. Phil. u. Gesch. VIII, 93 ff.

sein konnte. Sie offenbart sich in unendlichen Kräften auf unendliche Weise; was sie hervorbringt, ist ihr lebendiger Abdruck, die ganze Natur ist ein Reich lebendiger Kräfte, in dem nichts alleinsteht, nichts ohne Ursache, nichts ohne Wirkung, nichts ohne Organisation ist; es ist in ihr kein Tod, sondern nur Verwandlung, keine Ruhe, kein Stillstand, kein Böses; auch die Schranken und Fehler der Geschöpfe dienen der Vollkommenheit des Ganzen und dem Fortschritt aller Kräfte. Diese Gegenwart Gottes in der Welt soll aber seinem selbstbewußten Denken und Wirken keinen Eintrag thun; Herder findet wohl den Begriff der Persönlichkeit für Gott unangemessen, aber daß er das höchste Selbst, die höchste Weisheit, Güte und Liebe sei, sagt er auf's bestimmteste; und wenn er diejenigen tadelt, die nach den einzelnen Absichten Gottes bei der Schöpfung fragen, statt die innere Natur der Sache nach unwandelbar ewigen Gesetzen zu erforschen, so tritt er doch der theologischen Naturansicht selbst so wenig entgegen, daß die zwecksetzende göttliche Weisheit vielmehr eine von den Grundlagen seiner ganzen Natur- und Geschichtsbetrachtung bildet.[1]) Ebensoweit entfernt er sich von Spinoza, so wenig er dieß auch Wort haben will, durch die Bedeutung, welche er der Individualität beilegt. Es ist einer seiner Lieblingssätze, daß jedes Geschöpf seine eigene Welt habe, und nur sich selbst gleich sei, daß dieses Princip der Individuation zwar nicht bei allen Wesen in gleichem Grad wirksam sei, daß aber jedes um so mehr Individuum sei, je mehr Leben und Wirklichkeit es habe; daß daher gerade beim Menschen der tiefste Grund des Daseins individuell sei, er gerade am wenigsten als leere Tafel zur Welt komme, sondern vielmehr alles, was er wird, schon als Kind im Keim in sich trage.[2]) Diese Bedeu-

1) M. vgl. hierüber einerseits: Gott 184 f., andererseits Ideen z. Phil. d. Gesch. III, 51. 77. 230. IV, 188 f. 254 u. a. St.

2) Vom Erkennen und Empfinden (W. W. z. Phil. VIII) 54. 80. Gott 277 ff. Ideen z. Phil. d. G. III, 95 f.

tung des Einzeldaseins spricht sich auch in dem Werth aus, welchen Herder neben dem Fortwirken jedes Menschen in der Geschichte auch der persönlichen Fortdauer nach dem Tode beilegt. Den Glauben an dieselbe erklärt er einmal für etwas, was sich nicht demonstriren lasse; an anderen Stellen jedoch beweist er ihn theils metaphysisch aus dem Satze, daß keine Kraft untergehe, theils teleologisch aus der Nothwendigkeit einer dereinstigen Vollendung der menschlichen Geistesentwicklung. Da aber jede Kraft ihr Organ hat, soll auch die menschliche Seele nach dem Tode eine Reihe neuer Leiber und Wohnsitze durchwandern. [1]) Herder schließt sich hierin, wie in seinem Gottesbegriff und seiner Naturansicht, am unmittelbarsten an Lessing und seine Auffassung der leibnizischen Philosophie an.

In dem gleichen Geiste behandelt er auch die Philosophie der Geschichte, mit der sein wissenschaftlich bedeutendstes Werk [2]) sich beschäftigt. Die leitenden Gedanken seiner Geschichtsbetrachtung liegen in seinen Auseinandersetzungen über die Gesetzmäßigkeit, die Eigenartigkeit und den Fortschritt der geschichtlichen Entwicklung. Im Gegensatz zu denen, welche in der Geschichte nur willkührliche Handlungen der Menschen, und daneben vielleicht noch eine ebenso willkührliche Leitung derselben durch die Gottheit zu sehen wissen, zeigt Herder, daß sie sich, wie alles, aus gewissen natürlichen Bedingungen nach unwandelbaren Gesetzen ergebe; er verfolgt diese Bedingungen bis zu den kosmischen Verhältnissen und den geologischen Bildungen unseres Planeten; er findet einen Hauptgrund für den Vorzug des Menschen vor den Thieren in der Beschaffenheit seines Organismus und vor allem

1) Vom Erk. u. Empf. 91. Ideen III, 203 ff. 196 f. 210. 229. 12 f. Gott 244. 252. „Ueber die menschl. Unsterblichkeit" W. W. z. Phil. VII, 79 ff.

2) Die 20 Bücher der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (W. W. z. Ph. u. G. Bd. III—VI) vgl. die Abhandlung: „Auch eine Philosophie d. Gesch." a. a. O. II, 219 ff. u. die „Blicke in die Zukunft für die Menschheit" ebd. VII, 105 ff.

in seiner aufrechten Stellung, den stärksten und unentbehrlichsten Hebel aller Vernunftentwicklung und Kultur in der Sprache, die ihrerseits gleichfalls in erster Reihe von dem Bau der Sprachwerkzeuge abhänge. In seinen Annahmen über die Entstehung und die erste Entwicklung unseres Geschlechts schließt er sich an die Erzählung der Genesis an, die er für die älteste Urkunde des Menschengeschlechts hält, die er aber natürlich sehr willkührlich umdeuten muß, um aus dem Mythus, welchen er selbst als solchen anerkennt, die Grundzüge einer, wie er meint, geschichtlichen Ueberlieferung herauszuschälen. — Gerade deßhalb aber, weil die Entwicklung der Menschheit eine durchaus natürliche ist, ist sie auch eine durchaus individuelle. Es ist, wie Herder sagt [1]), das Hauptgesetz der Geschichte, „daß allenthalben auf unserer Erde werde, was auf ihr werden kann, theils nach Lage und Bedürfniß des Orts, theils nach Umständen und Gelegenheiten der Zeit, theils nach dem angebornen oder sich erzeugenden Charakter der Völker;" und keinen andern Satz schärft er seinen Lesern eindringlicher ein, als den, daß jedes Volk und jedes Zeitalter in seiner Eigenthümlichkeit verstanden sein wolle, jedes in seiner Art gut sei und den Zweck seines Daseins in sich selbst trage. Mit diesem Satze tritt er jener Gleichmacherei der Aufklärung, die an alle geschichtlichen Erscheinungen nur den Masstab ihrer eigenen Bildung anzulegen wußte, im Geist eines Leibniz und Lessing entgegen. — In ihrem letzten Ergebniß strebt jedoch, wie dieß Herder gerade mit besonderem Nachdruck hervorhebt, die ganze Mannigfaltigkeit menschlicher Geistesentwicklung Einem und demselben Ziel zu. Die Bildung zur Humanität ist die große Aufgabe jedes menschlichen Lebens, die gemeinsame natürliche Bestimmung unseres Geschlechts. Auf diesen Zweck ist unsere ganze Natur, die leibliche, wie die geistige, angelegt; zu seiner Erreichung sind uns alle Hülfsmittel gegeben; die Menschheit durch-

1) Ideen 12. B. 6 Kap. (V, 111).

wandert daher nicht blos verschiedene Kulturstufen in mancherlei Veränderungen, sondern sie kommt auch, als Ganzes betrachtet, trotz aller theilweisen Rückschritte und Umwege, auf ihrem Gange vorwärts, und wie aller Zusammenhang der Kräfte und Formen in der Welt Fortschritt ist, so muß auch unter den Menschen nach inneren Gesetzen ihrer Natur mit der Zeitenfolge die Vernunft und Billigkeit mehr Platz gewinnen und eine dauernde Humanität befördern. Selbst der Widerstreit unserer Kräfte, selbst unsere Fehler müssen dazu beitragen, die zunehmende Herrschaft der Humanität herbeizuführen, und Herder kann sich so wenig, als Lessing und Kant, der Hoffnung entschlagen, daß die Menschheit in irgend einem Zeitpunkt dieses Ziel auch erreichen, die Magnetnadel unserer Bestrebungen nach allen Irrungen und Schwankungen ihren Pol finden werde.

Mit der Humanität fällt für Herder die Religion ihrem Wesen nach zusammen. Die Religion ist die höchste Humanität des Menschen, sie ist es aber auch, die den Völkern die erste Kultur und Wissenschaft brachte; das religiöse Gefühl unsichtbarer Kräfte ist die Bedingung jedes höheren Vernunftgebrauchs. Alle Religion pflanzt sich aber ursprünglich durch Tradition, und daher durch Symbole fort; wenn die Priester den Sinn der Symbole verloren, wurden sie die Diener des Aberglaubens. Für die erste Entstehung der Religion verweist uns Herder neben der ursprünglichen Anlage des Menschen auf eine göttliche Erziehung, von der er uns aber freilich nicht sagt, wie wir sie uns näher zu denken haben. Je höher eine Religion steht, um so ausschließlicher geht sie in der Humanität auf: die Religion Christi war nach Herder, welcher sich hierin ganz an Lessing anschließt, nichts anderes und wollte nichts anderes sein, als die ächteste Humanität; wenn sie auch im Lauf der Zeit größtentheils zu einer „Religion an Christus", einer „gedankenlosen Anbetung seiner Person und seines Kreuzes", geworden ist. Diese auf jene zurückzuführen, von der positiven Religion auf die Religion, von dem

Besonderen auf das allgemein Menschliche, von dem Dogma auf die Sittlichkeit zurückzugehen, ist die Aufgabe, welche Herder auch in seinen theologischen Arbeiten mit allen Kräften verfolgt hat.[1]) Wenn er aber hiebei der christlichen Vorzeit nicht immer gerecht wird, und dem Grundsatz, jede Erscheinung in ihrer Eigenthümlichkeit zu würdigen, bei ihr nicht treu bleibt, wenn er das biblische Christenthum durch Umdeutung modernisirt und für das mittelalterliche kein rechtes Verständniß hat, so kann uns dieß um so weniger überraschen, da er hierin theils nur der allgemeinen Denkweise seiner Zeit folgt, theils auch als Theolog doch nicht frei genug ist, um zu einer durchaus unbefangenen Auffassung der positiven Religion zu gelangen.

Eine eigene ausführliche Untersuchung hat Herder in seiner „Kalligone" (1800) der Betrachtung des Schönen gewidmet. Er tritt in dieser Schrift Kant's Kritik der Urtheilskraft in ähnlicher Weise entgegen, wie in seiner „Metakritik" der Kritik der reinen Vernunft. Ich kann jedoch hier auf diese Erörterungen um so weniger eingehen, da der Grundmangel des Herder'schen Philosophirens, daß die Ergebnisse durch kein strenges wissenschaftliches Verfahren gewonnen, die einzelnen, oft ganz treffenden Beobachtungen und Gedanken durch keine festen Principien verknüpft zu sein pflegen, in ihnen besonders störend hervortritt.

3. Fortsetzung. Jacobi.

Während in Herder's vielseitiger Thätigkeit die philosophische Forschung nur die zweite oder dritte Stelle einnimmt, bildet sie für Friedrich Heinrich Jacobi den Mittelpunkt, um den sein ganzes Denken sich bewegt. Ein Schulphilosoph ist freilich auch er nicht, und schon sein Bildungsgang und seine Lebens-

1) M. vgl. hiezu: Ideen 4. B. 6. Kap. 9. B. 5. Kap. 10. B. 6. Kap. g. E. 17. B. Einl. u. oben S. 375 ff.

stellung waren ganz dazu angethan, ihn an eine freiere Behandlung der wissenschaftlichen Fragen zu gewöhnen. In Düsseldorf geboren (25. Jan. 1743), der Sohn eines Kaufmanns, hatte er sich gleichfalls dem Handlungsstand gewidmet; seine philosophischen Studien machte er während eines mehrjährigen Aufenthalts in Genf, übernahm dann das Geschäft seines Vaters, und hierauf eine Rathsstelle in der Hofkammer. Erst in seinen späteren Jahren trat er in eine gelehrte Korporation ein, indem er 1804 nach München gieng und Präsident der Akademie wurde; hier starb er den 10. März 1819. Die Beschäftigung mit der Wissenschaft war für ihn Sache der freien Neigung, und in diesem Sinn hat er sie auch durchaus behandelt. Er sucht eine Ueberzeugung, die seinen persönlichen Bedürfnissen Befriedigung gewährt, eine Weltansicht, die der angemessene Ausdruck seiner Individualität ist. Er philosophirt zunächst für sich und seine Freunde, die Wirksamkeit des Lehrers und des Schriftstellers bleibt dabei außer Rechnung; er kann es sich daher auch ersparen, zu der Zeitphilosophie von Anfang an eine bestimmte Stellung zu nehmen, zu einer ihrer Schulen in das Verhältniß eines ausgesprochenen Anhängers oder eines ausgesprochenen Gegners zu treten. Aber doch nennt er selbst sich (W. W. III, 312) einen Philosophen dergestalt von Profession, daß er im Grunde nie eine andere weder recht getrieben noch verstanden habe. Der Trieb nach philosophischer Erkenntniß war in ihm schon frühe sehr entschieden und lebendig. Schon als Knabe hatte er über die Fragen, welche ihm auch in der Folge vor allem am Herzen lagen, mit angestrengtem Nachdenken und tiefer innerlicher Erregung gegrübelt; namentlich das Problem der Unsterblichkeit hatte ihn beschäftigt, und er hatte weder den Gedanken der Vernichtung, noch den der Ewigkeit und der endlosen Fortdauer ertragen können. In Genf lernte er den französischen Sensualismus und Materialismus, den ersteren besonders durch Bonnet (s. o. S. 305), näher kennen; und so entschieden diese Ansichten

seinem innersten Wesen widerstrebten, so scheint er sich doch schon damals überzeugt zu haben, daß sie sich auf dem Wege der wissenschaftlichen Beweisführung nicht widerlegen lassen. In zwei kantischen Schriften,[1]) die einen großen Eindruck auf ihn machten, fand er weitere Aufschlüsse darüber, weßhalb die wichtigsten Wahrheiten sich strenggenommen nicht erweisen lassen; und das Studium Spinoza's vollendete seine Ansicht von dem unausbleiblichen Ergebniß aller Begriffsphilosophie. Er selbst ist bei seinem Philosophiren durchaus von dem Interesse geleitet, die Ueberzeugungen zu retten, die ein Herzensbedürfniß für ihn sind. Eines rein logischen Enthusiasmus, erklärt er, sei er nicht fähig; alles sein Dichten und Trachten sei von Anfang an dahin gegangen, die höhere Liebe zu rechtfertigen, die er in sich trug, über die ihm eingeborene Andacht zu einem unbekannten Gott zu Verstande zu kommen, hinsichtlich der besseren Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen. Dieses Interesse mußte sich sowohl durch den Spinozismus als durch den Materialismus auf's tiefste verletzt finden; aber auch die deutsche Philosophie jener Zeit gewährte ihm keine Befriedigung: nicht blos weil er in ihren Beweisen bedenkliche Lücken wahrnahm, sondern auch weil ihr ganzes Verfahren seiner Natur widerstrebte. Sie operirte mit abstrakten Begriffen, er verlangte lebendige Anschauung; er konnte sich, wie er selbst sagt, mit keinem Begriff behelfen, dessen Gegenstand ihm nicht anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl. So sehr ihm daher auch die Ergebnisse der Aufklärungsphilosophie im ganzen zusagten, so wenig wußte er sich doch mit der Art zu befreunden, wie sie gewonnen waren und behauptet wurden. Was die Aufklärung unwiderleglich bewiesen zu haben meinte, das hält er für unbeweisbar; was sie durch Deutlichkeit der Begriffe erreichen wollte, das war ihm eine Sache

1) Die S. 413 u. 415 besprochenen: „über die Evidenz" und „einzig möglicher Beweisgrund."

des unmittelbaren Gefühls, der inneren Erfahrung; wenn sie die gesunde Vernunft für sich allein in Anspruch nahm, alles Denken und Handeln der Menschen in Eine und dieselbe Form bringen wollte, so hielt er diesem Despotismus das Recht der eigenen Ueberzeugung, der individuellen Freiheit entgegen.[1]) Selbst einem Lessing stand er lange nicht so nahe, als es nach manchen Berührungspunkten scheinen könnte; und der tiefste Gegensatz zwischen beiden lag weniger in dem, worauf Jacobi selbst das größte Gewicht legte, in Lessing's „Spinozismus" (s. o. S. 366 f.), als in der ganzen Geistesart und Bildungsform der beiden Männer. Lessing ist es durchaus um scharfe und bestimmte Begriffe zu thun, er hat noch das volle Vertrauen zum Denken, und er ist darin der ächte Wortführer der deutschen Aufklärung; Jacobi appellirt vom Denken an das Gefühl, er verficht das Recht des Herzens gegen den Verstand, die Selbstherrlichkeit des Individuums gegen das Herkommen und die herrschenden sittlichen Begriffe; was ihn über die Durchschnittsbildung der Aufklärung und die Flachheit des „gesunden Menschenverstandes" hinausführen soll, ist nicht eine tiefere wissenschaftliche Forschung, sondern der Adel der schönen Seele, die ursprüngliche Begabung der idealen, zu einem höheren Geistesleben bestimmten Naturen. Jacobi kann insofern als der philosophische Vertreter der Sturm- und Drangperiode und als ein Vorläufer der romantischen Schule betrachtet werden; von dieser selbst unterscheidet ihn allerdings schon seine maßhaltende Besonnenheit, sein Widerwille gegen alle pantheistischen Anschauungen und die Reinheit und Strenge seiner sittlichen Grundsätze zur Genüge.

Der Mittelpunkt, um den sich Jacobi's ganze Philosophie dreht, liegt in dem Gegensatz des mittelbaren und des unmittel-

1) M. vgl. zu dem vorstehenden: Jacobi's Werke I, XI. II, 178 ff. III, 14. IV, a, XVI. 48 f. b, 67. II, 491. V, 90 f. I, 73. Für Jacobi's Verhältniß zu Lessing ist das bekannte Gespräch W. W. IV, a, 50 ff., namentlich S. 71, sehr bezeichnend.

baren Wissens. Das vermittelte Wissen, das Erkennen durch Begriff und Beweisführung, ist, wie er glaubt, nur auf einem bestimmten und beschränkten Gebiet zulässig; sobald es dagegen weiter ausgedehnt wird, führt es zur Verkennung der wichtigsten und unentbehrlichsten Wahrheiten, zum Atheismus, zum Materialismus, zum Spinozismus, zum Idealismus. Wir begreifen eine Sache, wenn wir ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen; wir beweisen etwas, wenn wir es aus seinen Bedingungen ableiten. Begreifen können wir daher nur dasjenige, was wir zu construiren, was wir in unsern Gedanken und unter Umständen auch in der Wirklichkeit hervorzubringen im Stande sind; beweisen nur dasjenige, was sich aus seinen Bedingungen ableiten läßt; das Unbedingte dagegen und dasjenige, dessen Bedingungen uns unbekannt sind, können wir weder begreifen noch beweisen. Sobald man daher den Versuch macht, alles zu begreifen und zu beweisen, so muß man alles zu einem bedingten, aus gewissen Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgehenden machen; man muß die ganze Welt in einen Naturmechanismus verwandeln, jedes Unbedingte über und in der Welt, Gott und die Freiheit läugnen; und wenn man unter der Wissenschaft eine vollständige Erklärung der Dinge aus ihren Ursachen versteht, so ist nach Jacobi zu sagen: es sei das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei. — Den augenscheinlichsten Beweis für diesen Sachverhalt glaubte Jacobi in der Lehre Spinoza's zu finden, welche er seiner Zeit nach langer Vernachlässigung zuerst wieder in's Gedächtniß zurückgerufen, und welche trotz mancher erheblichen Mißgriffe, an denen auch seine Auffassung leidet, doch unter den damaligen Gelehrten keiner, außer Lessing, so genau gekannt und so richtig verstanden hat.[1]) Spinoza's System war ihm das Musterbild einer folgerichtigen Verstandesphilosophie; beim Spinozismus langt, wie er glaubt, alle De-

1) Vgl. hierüber auch S. 366. 345.

monstration an, sobald sie auf ihrem Wege unbeirrt fortgeht, denn erst in ihm hat man ein aus Einem Princip abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System; auch die leibnizische Philosophie mit ihrem Determinismus führt am Ende zum Spinozismus zurück. Der Spinozismus ist aber, trotz der persönlichen Frömmigkeit und der philosophischen Größe seines Urhebers, Atheismus; denn er längnet die persönliche außerweltliche Gottheit, sein Gott ist die Substanz der Welt selbst, und sonst nichts. Der Spinozismus ist Materialismus; das ausgedehnte Wesen ist ihm das eigentlich Reale, das denkende Wesen dagegen hat trotz seiner angeblichen Unabhängigkeit von dem ausgedehnten nur an ihm den Gegenstand seines Vorstellens; und insoferne bezeichnet Jacobi auch wohl statt des Spinozismus den Materialismus als das letzte Ergebniß der Verstandesphilosophie. Ihm erscheint der Unterschied dieser Systeme ganz unerheblich; geht man einmal überhaupt darauf aus, die letzten Gründe der Dinge zu begreifen und zu beweisen, so kann man, wie er glaubt, nie über das Bedingte, über einen blinden Naturmechanismus, eine fatalistische Nothwendigkeit hinauskommen, und nur Inconsequenz ist es, wenn man vor dem unvermeidlichen Abschluß dieses Systems, vor dem Materialismus und Atheismus stehen bleibt.[1])

Ist aber dieses das Ergebniß aller Begriffsphilosophie, so ist ebendamit, nach Jacobi, unwidersprechlich bewiesen, daß es neben dem Denken noch eine andere ursprünglichere Art der Ueberzeugung geben muß, daß allem vermittelten Wissen das unmittelbare als seine Norm und Bedingung vorangeht. Der Zweck aller Forschung ist Erkenntniß des Wirklichen, sie soll „Dasein enthüllen und offenbaren." Das Wirkliche erkennen wir aber nur indem wir es als ein thatsächlich vorhandenes vor-

1) Werke II, 19 f. III, 20 f. 351. 384. 11. 45 f. 431. IV, a, 216. 69. b, 148 f. 225. 245. u. a. St.

finden und in uns aufnehmen, nur durch Receptivität, nicht durch Spontaneität. In unserer geistigen Spontaneität, unserer Verstandesthätigkeit, unserem mittelbaren Erkennen, kommen wir nie über die Zergliederung und Verknüpfung eines gegebenen Vorstellungsinhalts hinaus; sein höchstes Gesetz ist der Satz der Identität, sein Verfahren die Erklärung eines Begriffs durch andere gleichbedeutende; in den ersten Besitz jenes Inhalts setzen wir uns nur durch ein unmittelbares Erkennen. Jacobi bedient sich für dieses unmittelbare Wissen verschiedener Bezeichnungen: er nennt es Glaube, Sinn, Anschauung, Gefühl, Ahnung, Empfindung, auch wohl Eingebung; und er behauptet demgemäß, daß man nie mehr Verstand als Sinn habe, daß uns nicht allein über alle ewige Wahrheiten, über das Dasein Gottes, die Freiheit, die Unsterblichkeit, sondern auch über unseren eigenen Körper und über die Existenz anderer Körper und denkender Wesen außer uns nur der Glaube unterrichte. In der Folge nahm er die kantische Unterscheidung des Verstandes und der Vernunft an, welche er in seinen früheren Schriften als gleichbedeutend behandelt hatte, verstand unter der Vernunft das Glaubensvermögen, wiefern es sich auf geistige und göttliche Dinge bezieht, das Vermögen einer unmittelbaren Erkenntniß des Unbedingten, und machte nun seinerseits Kant den Vorwurf, daß er die Vernunft mit dem Verstand verwechselt habe. Jetzt faßt er daher seine Ansicht in dem Satze zusammen: Sinn und Vernunft seien die zwei einzigen eigentlichen Erkenntnißquellen; keine von ihnen lasse sich aus der anderen ableiten; aber beide stehen zu dem Verstande in dem gleichen Verhältniß. Der sinnlichen Anschauung entgegen gelte keine Demonstration, da jedes Demonstriren nur ein Zurückführen des Begriffs auf die ihn bewährende Anschauung sei; und ebenso gelte auch keine Demonstration wider die Vernunftanschauung, welche uns die Wirklichkeit und Wahrheit des Uebernatürlichen gewiß mache. Die Wirkung des Gegenstandes auf unsere Anschauung, durch die er uns sein Da-

sein zu erkennen giebt, nennt er Offenbarung; er denkt aber hiebei nicht blos nicht an eine positive Offenbarung von Glaubenssätzen, sondern er beschränkt diesen Begriff auch überhaupt nicht auf die Mittheilung höherer Wahrheiten: wenn wir glauben, daß wir einen Körper haben und daß es Körper außer uns giebt, so ist dieß nach Jacobi gleichfalls „eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung." Alles reale Wissen erhalten wir, wie er glaubt, nur dadurch, daß wir ein Sein als solches anerkennen, es als Thatsache auf uns wirken lassen; unser Verstand kann wohl den Inhalt, den wir so gewonnen haben, in eine andere Form gießen, aber er kann uns für sich allein keinen neuen Vorstellungsinhalt verschaffen. [1])

Mit diesen Ansichten trat nun Jacobi nicht allein dem wolffischen Dogmatismus und der auf ihm beruhenden Aufklärungsphilosophie entgegen, während er doch zugleich durch den Grundsatz des unmittelbaren Wissens mit der letzteren und ihrem „gesunden Menschenverstand" sich berührte; sondern er nahm auch Kant gegenüber eine eigenthümliche Stellung ein. Es war ganz nach seinem Sinn, wenn Kant die Wissenschaft auf die Erfahrung beschränkte, wenn er zeigte, daß unser Denken allen seinen Inhalt der Wahrnehmung verdanke und über das, was die Erfahrung überschreitet, schlechterdings nichts aussagen könne; er rühmt ihn als einen Herkules unter den Denkern, als den großen Reformator der Philosophie, welcher den Traum des Rationalismus zerstört und auf das bündigste bewiesen habe, daß ein nur Begriffe bildendes, nur über die Sinnenwelt und sich selbst reflektirendes Vermögen, der Verstand, wenn er über das

1) Jacobi setzt diese Ansichten, welche den Kern seiner philosophischen Ueberzeugungen enthalten, an vielen Stellen auseinander, so namentlich in der Einleitung zu „Idealismus und Realismus" W. W. II, 1 ff. z. B. S. 11 f. 19 f. 55. 58 f. 105. Weiter vgl. m. II, 226. 270. 283 f. 485. III, 32. 220 f. 291. 316 f. 411. 453. IV, a, 72. 210 f. b, 155.

Gebiet der Sinnlichkeit hinausgreife, blos in's Leere, nach seinem eigenen Schatten greifen könne. Er selbst hat die Ueberzeugung von dem Unzureichenden aller bloßen Begriffsphilosophie, die er im allgemeinen auch schon vor Kant's epochemachendem Auftreten gewonnen hatte, doch unverkennbar erst unter seinem Einfluß zu seiner späteren Theorie entwickelt. Auch in Kant's Vernunftglauben erkennt er die Verwandtschaft mit seiner eigenen Denkweise: er findet denselben ebenso wahr als erhaben, und rechnet es Kant zum größten Verdienst an, daß er durch Aufhebung des Wissens im Felde des Uebersinnlichen einem unantastbaren Glauben Platz gemacht habe. Aber mit dem kantischen Kriticismus als solchem konnte er sich trotzdem doch unmöglich befreunden. Wenn Kant die Außenwelt zu einem bloßen Ding-an-sich machte, so erkannte Jacobi hierin schon frühe die Consequenz des Idealismus, und er rühmte deßhalb in der Folge Fichte als den Vollender der kantischen Philosophie, der uns von der Unwissenheit und Anmaßung der Metaphysik erst von Grund aus befreit habe; und da nun von den zwei möglichen Formen der Begriffsphilosophie, Materialismus und Idealismus, der letztere überhaupt die consequentere und diejenige sei, in welche der Materialismus schließlich übergehe, so erklärte er: eine reine, durchaus immanente Philosophie, eine Philosophie aus Einem Stück sei auf die fichtesche Weise allein möglich; wogegen er in Schelling's „Ideal-Materialismus" nur einen Rückfall in Spinoza's pantheistischen Naturalismus zu sehen wußte. Aber gerade in dieser Consequenz des kantischen Kriticismus kommt, wie er glaubt, sein Grundirrthum zum Vorschein. Der Idealismus ist Nihilismus; er verflüchtigt jede objektive Realität in einen subjektiven Schein, jeden Inhalt in leere Vorstellungsformen, er zerstört alle Wahrheit und verwandelt alles unser Erkennen in ein zielloses Spiel des Ich mit sich selbst. Für dieses negative Ergebniß, in welches die Kritik der reinen Vernunft ausläuft, sollen uns nun die praktischen Vernunftideen, — Gott, Freiheit und Unsterblichkeit —

einen Ersatz bieten. Aber wie ist es möglich, fragt Jacobi, an die Realität dieser Ideen zu glauben, wenn wir uns erst vom Kriticismus haben überzeugen lassen, daß dieselben von uns selbst gebildet sind, daß wir sie uns nur weißmachen, ja daß sie geradezu undenkbar sind? Wie ist selbst die Grundlage aller praktischen Philosophie, die Moralität, möglich ohne die Freiheit, von welcher doch Kant gleichfalls behauptet, daß nicht einmal ihre Möglichkeit bewiesen werden könne? Auch Kant's praktische Philosophie ist Nihilismus, „eine unmögliche Hypothese, ein undenkbares, chimärisches, lediglich subjektives Objekt"; und Jacobi hat gegen sie eine so tiefe Abneigung und redet sich in einen so leidenschaftlichen Eifer gegen sie hinein, daß er sie sogar von Seiten ihrer moralischen Wirkungen auf's bitterste angreift, und sie ein Gift nennt, das den Unverständigen berausche, den Verständigen zum Hasser der Wahrheit mache, das dem Menschen in das Tiefste und Beste seiner geistigen Natur Tod und Verwesung bringe, das ihn ausdörre zu einer kalten Mumie ohne Lust und Leben.[1]) Er selbst steht freilich trotzdem, wie wir finden werden, dem Königsberger Philosophen viel näher, als man dieß nach solchen Aeußerungen erwarten sollte.

Seinem Inhalt nach geht der Glaube, welchen Jacobi der Verstandesphilosophie entgegenstellt, auf drei Gegenstände: die Natur, die Gottheit, und den menschlichen Geist, und den letzteren betreffend im besondern auf seine Freiheit, seine Unsterblichkeit und seine sittliche Verpflichtung.

Kant hatte die Außenwelt als solche für eine bloße Erscheinung, das Reale, auf welches unsere Sinneswahrnehmungen sich beziehen, für vollkommen unerkennbar erklärt. Jacobi behauptet

1) W. W. III, 1 ff. (Brief an Fichte) III, 59 ff. (über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen) vgl. namentlich S. 102. 111 f. 125, 175, 179 ff. Ferner III, 229 f. 350 ff. II, 14 f. 21. 29 f. 44. 216. 299 ff. IV, b, 259.

gegen ihn mit großer Entschiedenheit, daß die Wahrheit und Wirklichkeit der Wahrnehmung, „obgleich ein unbegreifliches Wunder", dennoch schlechthin angenommen werden müsse, daß wir durch unsere Sinne nicht blos Vorstellungen erhalten, welche die wirkliche Beschaffenheit der Gegenstände nicht wiedergeben, daß in der Wahrnehmung etwas sei, was in den bloßen Vorstellungen nicht ist, die Wirklichkeit; und er beruft sich für diese Ueberzeugung auf den Satz, es sei für uns ohne Aeußeres kein Inneres, ohne Du kein Ich möglich.[1]) Er sucht ferner gegen Kant in einer Beweisführung, mit welcher er es sich ziemlich leicht gemacht hat, die Realität des Raumes und der Zeit darzuthun (II, 208ff.). Aber damit ist auch sein Interesse an der Außenwelt erschöpft. Die Natur, sagt er (III, 325. 424), verberge Gott, nur das Uebernatürliche im Menschen offenbare ihn. Während Kant die Körperwelt zwar für bloße Erscheinung hält, aber ihre Gesetze mit naturwissenschaftlichem Sinn untersucht, ist es Jacobi ausschließlich um das menschliche Geistesleben zu thun; die Naturforschung als solche hat keinen Werth für ihn, wenn nur der Mensch dagegen gesichert ist, durch Zweifel an der Wahrheit seiner Wahrnehmungen beunruhigt zu werden. Sein Standpunkt ist in dieser Beziehung derselbe, welchen wir schon bei Mendelssohn und andern Vertretern der Aufklärungsphilosophie getroffen haben.

Noch wichtiger ist unserem Philosophen der Glaube an die Gottheit. Auch dieser Glaube ist für den Menschen, wie er dieß an unzähligen Stellen ausführt, eine unmittelbare Nothwendigkeit seiner Natur. „Das Sein des vernünftigen endlichen Wesens ist bedingt durch ein doppeltes Außer=ihm: eine Natur unter und einen Gott über ihm." „Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann." Dieser Glaube ist dem Menschen angeboren, er ist in und mit seinem

1) II, 34. 175 f. 208. 231 f. III, 235. 274. 292. IV, a, 211.

eigenen geistigen Wesen, seiner Vernunft und Freiheit, unmittelbar gegeben, er ist ein Instinkt seiner Natur. Er läßt sich auch vollständig rechtfertigen: denn einerseits nöthigt uns unsere Vernunft und unser Leben, eine Urquelle der Vernunft und des Lebens vorauszusetzen, andererseits bringt uns das Bewußtsein unserer Endlichkeit und Unvollkommenheit die Ueberzeugung auf, daß wir diese selbständige Vernunft, diese Fülle des Wahren und Guten nicht sind, daß daher ein höheres Wesen ist, in dem wir unsern Ursprung haben. Auch die Betrachtung der Welt läßt uns nur die Wahl: alles aus Einem, oder alles aus nichts herzuleiten, und da können wir nicht im Zweifel sein, wie wir uns zu entscheiden haben. Aber trotzdem behauptet Jacobi, das Dasein Gottes lasse sich nicht beweisen; denn für einen Beweis im strengen Sinn soll, wie wir bereits gehört haben, nur der gelten, welcher den Gegenstand aus seinen Bedingungen ableitet, und dieß ist bei dem Unbedingten selbstverständlich unmöglich. Ebenso unmöglich ist es aber, wie er sagt, mit Sicherheit darzuthun, daß die Natur nicht ihr eigener Schöpfer und das alleinige Wesen sei, denn „der Schluß aus der Unergründlichkeit der Natur auf eine Ursache außer ihr, welche sie hervorgebracht und angefangen haben müsse, war, ist und bleibt ein fehlerhafter, philosophisch nicht zu rechtfertigender Schluß"; so daß demnach der kosmologische Beweis, dem Jacobi selbst nahe genug kommt, schließlich doch gleichfalls verworfen wird. Der Glaube an die Gottheit ist für ihn ein persönliches Bedürfniß, nicht das Ergebniß eines Beweises; „ich bin nicht, sagt er, und ich mag nicht sein, wenn er nicht ist."

Wie Gott unbeweisbar ist, so ist er nach Jacobi auch unbegreiflich. Denn begreifen läßt sich ja, wie er glaubt, nur das Bedingte. „Ein Gott, der gewußt werden könnte, sagt er, wäre gar kein Gott"; ja er nennt die Gottheit nicht blos unbegreiflich, sondern sogar „im Begriff unmöglich"; er behauptet, der Schöpfer müsse dem Geschöpf als ein unmögliches Wesen erscheinen.

Gott ist unserem Geist, unserem Herzen, unserem Gewissen unmittelbar gegenwärtig, aber wir können nichts über ihn aussagen; er ist Gegenstand unseres Gefühls, nicht unseres Denkens; wir sind seiner schlechthin gewiß, wir sind von ihm erfüllt, von einer unwiderstehlichen natürlichen Liebe zu ihm hingezogen; aber wir haben keinen Begriff, der hinter dem unendlichen Inhalt unserer Gefühle nicht unendlich weit zurückbliebe; unser Verstand hat von ihm nur ein „nichtwissendes Wissen." Nur Eine Bestimmung des Gottesbegriffs hat Jacobi von Anfang an nicht allein sehr bestimmt festgehalten, sondern auch mit einer wahren Leidenschaftlichkeit verfochten: die Persönlichkeit Gottes. Denn so wenig er auch bestreiten will, daß man unseren Verstand und Willen der Gottheit nicht beilegen könne, so wenig weiß er sie sich doch ohne die Eigenschaften zu denken, deren wir bedürfen, wenn sie der Gegenstand unserer Liebe sein soll, wenn wir in ein persönliches Gefühlsverhältniß zu ihr treten sollen. Die Vernunft, sagt er, könne nur in einer Person sein; Gott wäre nicht, wäre das Nichtseiende im höchsten Sinne, wenn er nicht ein Geist wäre; und er wäre kein Geist, wenn ihm die Grundeigenschaft des Geistes, das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit, mangelte. Er bezeichnet daher die Gottheit ausdrücklich als ein übernatürliches, außer- und überweltliches Wesen; er findet in Betreff ihrer den Anthropomorphismus durchaus nothwendig, wenn man nicht in Atheismus oder Fetischismus verfallen wolle; er hat trotz dem Zugeständniß (I, 134. II, 37), daß alles Leben und Dasein eine Art des Lebens und Daseins des höchsten Wesens selbst sei, doch einen so tiefen Widerwillen gegen allen Pantheismus, daß er ihn dem Atheismus einfach gleichsetzt; er behauptet, Gott könne nur Wunder thun und die Natur habe aus ihm nur auf übernatürliche Weise hervorgehen können. Ebendeßhalb unterläßt er es durchaus, über das Wirken und Sein Gottes irgend eine genauere Bestimmung aufzustellen: wo wir so ganz und ausschließlich auf den Glauben beschränkt

sind, ist jeder Versuch einer wissenschaftlichen Erkenntniß zum voraus abgeschnitten.[1])

Dem Glauben an eine positive Offenbarung steht aber unser Philosoph trotzdem sehr frei gegenüber. Der Glaube, den er verlangt, ist der Vernunftglaube, das Uebernatürliche, von dem er redet, ist der Geist, die Offenbarung der Gottheit, auf die er uns verweist, ist nur die innere und allgemeine in der Vernunft und im Geiste des Menschen. Eine äußere Offenbarung dagegen könnte sich zu dieser inneren und ursprünglichen, wie er sagt, höchstens nur verhalten, wie sich Sprache zur Vernunft verhält; denn wir besitzen von höherer Erkenntniß immer nur soviel, als unser Geist lebendig erzeugt; äußere Mittel und Zeichen, welcher Art sie auch seien, können an diese geistige Selbstthätigkeit zwar erinnern, aber sie nicht ersetzen; „Gott muß im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott, nicht blos einen Götzen, haben soll." Eine äußere Offenbarung der Gottheit erscheint daher unserem Philosophen geradezu als ein Widerspruch: „so wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich dasein kann, so wenig kann der wahre außer ihr erscheinen." Von diesem Satz macht auch die christliche Offenbarung keine Ausnahme. Auch am Christenthum ist das wesentliche und göttliche ausschließlich die Gesinnung, die es hervorruft. Diese hängt aber so wenig von einer geschichtlichen Offenbarung ab, daß vielmehr jede Erscheinung, in der eine solche gesucht wird, ihre Bedeutung nur der frommen Gesinnung zu verdanken hat, welche ihr eigenes Ideal in sie hineinlegt. Christus als Gottmensch ist nach Jacobi nicht der Urheber, sondern das Erzeugniß des christlichen Glaubens; und er selbst hat unverkennbar im wesentlichen seine eigene Meinung aus-

1) Jacobi's Hauptschrift hierüber ist die „Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung" (1811) W. W. III, 245 ff.; vgl. besonders S. 274. 325. 400. 403. 418. 422. 425. 458. Ferner III, 7. 35, 194. 203. 217. 224 ff. II, 45. 94. 121. 274. IV, b, 155 f.

gesprochen, wenn er seinem Freund Claudius sagen läßt: „Es leuchtet uns ein, redlicher Mann, wie sich Dir alles, was vom Menschen Göttliches kann angeschaut werden, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. Das allein in ihm verehrend, was göttlich ist an sich, erhält sich Deine Seele aufgerichtet, erniedrigest Du nicht Vernunft und Sittlichkeit in Dir durch Götzendienst. Was Christus außer Dir, für sich gewesen, ja ob nur in der Wirklichkeit je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit Deiner Vorstellung und der Eigenschaft der daraus entspringenden Gesinnungen gleichgültig. Was er in Dir ist, darauf allein kömmt es an; und in Dir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen; Du ersiehst durch ihn die Gottheit, so weit Du sie ersehen kannst; indem Du Dich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwingst, und, unschädlich irrend, wähnest, Dich nur an ihm dazu emporzuschwingen." [1]) Jacobi hat die Bedeutung dieser Worte zwar in der Folge wieder abzuschwächen versucht; aber als seine eigentliche Meinung ergiebt sich aus allen seinen Erklärungen doch immer nur dieses, daß der Glaube an die Person Christi zwar freilich keine bloße Dichtung, daß aber der eigentliche Gegenstand dieses Glaubens doch nur das in jener Person angeschaute sittlich-religiöse Ideal sei; daß das Christenthum seinem reinen Wesen nach nichts anderes sei, als der Glaube an den im Geiste des Menschen sich offenbarenden Gott. Sein Verhältniß zur positiven Religion ist daher grundsätzlich das gleiche, wie das eines Kant oder Lessing, wenn er auch die naheliegenden Folgerungen aus diesen Grundsätzen nicht ebenso bestimmt, wie sie, gezogen, und über das Verhältniß des geschichtlichen Christus zu dem Christus des Glaubens nicht blos seinen Lesern, sondern wahrscheinlich auch sich selbst, keine genauere Rechenschaft abgelegt hat.

---

1) V. d. göttl. Dingen III, 285. vgl. 229 f. Das weitere ebd. 276 f. 306 f. 424 ff. Vgl. auch V, 101.

Mit dem Glauben an die Gottheit steht für Jacobi der Glaube des Menschen an seine eigene höhere Natur im engsten Zusammenhang. Nur in seinem eigenen Geiste soll ihm ja die Gottheit sich offenbaren, nur der Geist in ihm von Gott zeugen, nur seine Freiheit ihn über die Natur und die Naturnothwendigkeit zu dem Schöpfer erheben. Jene höhere Natur des Menschen, das, was ihn allein zum Menschen macht, findet er nur in seiner Vernunft und seiner Freiheit. Von der einen wie von der anderen sagt er, sie sei der Geist selbst des Menschen; er betrachtet sie ihrem Wesen nach als Ein und dasselbe. Die Vernunft besteht ja ihm zufolge in der Fähigkeit des Geistes, sich von dem Bedingten zum Unbedingten, von dem Naturzusammenhang und seiner Nothwendigkeit zu dem schöpferischen Urheber der Natur zu erheben. Dieselbe Fähigkeit, praktisch gewendet, macht das Wesen der Freiheit aus; der Mensch nennt sich frei, insoweit er sich, den Geist und nicht die Natur, als den Schöpfer seines intellektuellen und moralischen Charakters ansieht. Daß er sich hierin nicht täusche, beweist Jacobi, ähnlich wie Kant, aus der Thatsache des sittlichen Bewußtseins: ohne Freiheit, erklärt er, wäre keine wahre Achtung, Bewunderung, Dankbarkeit und Liebe möglich, wäre alles, was den Menschen adelt und erhebt, das Wahre, Schöne und Gute, nur Täuschung, Betrug und Lüge. Die Freiheit sei die Wurzel und die Frucht der Tugend. Und auch schon metaphysisch genommen scheint es ihm undenkbar, daß wir in unserem Sein und Handeln blos von anderem abhängig, blos passiv sein sollten, weil das, was nicht schon etwas sei, auch nicht bestimmt werden könne, jede Passivität eine reine Selbständigkeit voraussetze. Aber eine genauere Untersuchung über das Wesen der Freiheit suchen wir nicht allein bei ihm selbst vergeblich, sondern sie erscheint ihm auch überhaupt unthunlich, weil nur das Vermittelte sich deutlich erkennen lasse, die absolute Selbstthätigkeit aber jede Vermittlung ausschließe. Ja er nennt die Freiheit geradezu „ein Vermögen, das auf keine begreiflich mög-

liche, sondern auf eine begreiflich, d. i. natürlich, unmögliche Weise wirke." Er selbst hat sich die Frage, um die es sich bei der Untersuchung über die Freiheit handelt, nicht sehr klar gemacht, wenn er sagt, sie bestehe nicht in der unseligen Fähigkeit, das Böse wie das Gute zu wollen, sondern in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde: denn die Freiheit in diesem Sinn hat weder Spinoza noch Leibniz, die er doch beide wegen ihres Determinismus so scharf angreift, jemals geläugnet.[1])

In und mit der Freiheit sind wir uns nach Jacobi (III, 194 u. ö.) auch der Unsterblichkeit unmittelbar bewußt: „wir fühlen sie in unserem freien Handeln und Wirken"; aus der Freiheit geht nach seiner Ansicht, welche hierin mit der kantischen zusammentrifft, die Sittlichkeit unmittelbar hervor. Während aber Kant die sittliche Anforderung durchaus als Gesetz gefaßt, und den unterscheidenden Charakter dieses Gesetzes in seiner Allgemeingültigkeit, seiner ausnahmslosen Gleichheit für alle, gesucht hatte, stellt sie Jacobi, im Anschluß an die englischen Moralisten, unter den Gesichtspunkt eines natürlichen Triebes, und er verlangt im Zusammenhang damit, daß sich das sittliche Leben in jedem Einzelnen eigenthümlich gestalte, und daß diese Freiheit der individuellen Entwicklung und Lebensauffassung in ihrer vollen Berechtigung anerkannt werde. Die Tugend, sagt er, sei der eigenthümliche besondere Instinkt des Menschen, der Grundtrieb seiner Natur; alle Tugenden seien eine freie Gabe des Schöpfers; unmittelbare Triebe, ursprüngliche Eigenschaften der menschlichen Natur, nur verschieden gestaltet nach den verschiedenen Formen und Zuständen der Gesellschaft. Oder wie er dieß etwas näher ausführt: Es giebt unmittelbar gewisse, positive Wahrheiten, die sich ohne Beweise im Gemüth als die höchsten geltend machen. Eine solche positive Wahrheit entdeckt sich uns in und mit dem Gefühl eines über alles sinnliche und wandelbare Interesse sich

1) W. W. II, 311 ff. III, 273. 324. IV, a, 25 f. V, 343. 447.

erhebenden Triebes, welcher sich als der Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich ankündigt. Der Gegenstand dieses Triebes sind die göttlichen Dinge, das Wahre, Gute und Schöne; seine ersten Wirkungen sind tugendhafte Empfindungen, Neigungen, Gesinnungen und Handlungen. Als die Haupt- und Grundtugenden gehen aus ihm die Weisheit, Güte und Willenskraft, und aus diesen dann weiter alle die Eigenschaften hervor, deren Vereinigung den tugendhaften Charakter ausmacht. Diese Eigenschaften sind um ihrer selbst willen wünschenswürdig, und sie sind in ihrem Ursprung eben so unabhängig von dem Begriffe der Pflicht, als von der Begierde nach Glückseligkeit. Jenes, weil der Pflichtbegriff das Gefühl des unbedingt Achtungswürdigen als seine Grundlagen schon voraussetzt; dieses, weil die Glückseligkeit nicht ein äußerer Zustand, sondern eine Beschaffenheit des Gemüths, eine Eigenschaft der Person ist; weil daher nur der selig genannt werden kann, welcher gut ist, und weil auch die Gottheit die Tugend nicht belohnen könnte, wenn sie nicht an sich gut und wünschenswürdig wäre.[1]) Jacobi tritt daher dem Eudämonismus der Aufklärungsperiode, wie er namentlich in der Lehre des Helvetius seinen Ausdruck gefunden hatte (vgl. S. 397), lebhaft entgegen, und er rühmt Kant's Moral, indem er sie mit seinen eigenen Grundsätzen ganz übereinstimmend findet.[2]) Aber so stark ihn diese Moral durch ihre Reinheit und Uneigennützigkeit anzieht, so entschieden fühlt er sich doch nach einer anderen Seite von ihr abgestoßen. Sie ist ihm zu kalt, zu abstrakt, sie geht auf die individuellen Bedürfnisse zu wenig ein, wendet sich zu ausschließlich an die Vernunft und zu wenig an die Neigung. Er erklärt, daß er das an sich Gute nicht kenne, daß es ihn empöre, wenn man ihm den Willen, der nichts wolle, diese hohle Nuß der Selbständigkeit und Freiheit im

---

1) V, 79. 81. 182. I, XIV. 71. II, 352. III, 316 ff.

2) V, 99. 178 ff. IV, b, 245. I, 86 f. 297 ff.

Unbestimmten dafür aufdringen wolle. Man müßte dumpf und erstorben sein, sagt er, wenn man sich seine Neigungen aus lauter Moral bilden wollte; da die reine Vernunft des Menschen in allen Eine und dieselbe sei, könne sie nicht die Grundlage eines besondern Lebens ausmachen und der wirklichen Person ihren eigenthümlichen individuellen Werth ertheilen. Der Mensch könne sich nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottesfürchtig vernünfteln: er müsse da hinauf bewegt werden und sich bewegen, organisirt sein und sich organisiren. Die Vernunft solle die Leidenschaften beherrschen, aber Empfindungen, Begierden und Leidenschaften müssen da sein, wenn sich menschliche Vernunft hervorthun solle. Dem Gesetz, blos als Gesetz, gehorche man niemals, sondern immer nur dem Nachdruck, den ihm Trieb, Neigung und Gewohnheit geben. Die Freiheit sei die reine Liebe des Guten und die Allmacht dieser Liebe. Das Gesetz sei um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch um des Gesetzes willen, und es gebe Fälle genug, in denen der reine Buchstabe des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes verletzt werden dürfe und müsse, und das Begnadigungsrecht für solche Verbrechen sei das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Sigel seiner Würde, seiner göttlichen Natur.[1]) Die moralische Subjektivität lehnt sich in Jacobi gegen die Alleinherrschaft eines allgemeinen Gesetzes, das individuelle Gefühl und Bedürfniß gegen den Despotismus der Vernunft auf. Die wahre Tugend, erklärt er (V, 432 u.ö.), entspringe aus Liebe, und diese könne die Vernunft (oder nach seinem späteren Sprachgebrauch: der Verstand) nicht schaffen. Daß aber freilich mit diesen Grundsätzen der Willkühr und der Selbsttäuschung ein gefährlicher Spielraum eröffnet ist, und die sittlichen Grundsätze in ein höchst bedenkliches Schwanken zu gerathen drohen, kann er selbst sich nicht verbergen. Seine beiden

1) I, 69. 73. 236. IV, a, 232 b, 163 f. III, 37. V, 193. 115. 447.

philosophischen Romane [1]) drehen sich ihrem Hauptinhalt nach um dieses Thema: um die Frage nach der Berechtigung und den Grenzen der individuellen Freiheit in sittlichen Dingen, um den Konflikt der moralischen Genialität, welche ihr Gesetz in sich selbst zu tragen sich bewußt ist, mit dem Herkommen und der allgemeinen Regel; den gleichen Konflikt auf dem rein sittlichen Gebiete, wie er in der ersten Entstehungszeit jener Werke auf dem moralisch-ästhetischen die neu aufstrebende deutsche Dichtung bewegte. [2]) Aber zu einer befriedigenden Entscheidung kommt es bei ihm nicht, und kann es nicht kommen. „Wer sich auf sein Herz verläßt, ist ein Thor." Dennoch aber „vertrauet der Liebe. Sie nimmt alles; aber sie giebt alles." Ueber diese unbestimmte und schwankende Entscheidung, mit welcher der Woldemar abschließt, ist Jacobi überhaupt nicht hinausgekommen. Und wie es seiner Moral an wissenschaftlicher Schärfe und Bestimmtheit fehlt, so fehlt es ihr auch, trotz der Reinheit ihrer Grundsätze, an jener männlichen Kraft, welche die kantische in so hohem Grad auszeichnet. In Jacobi's Haus und Freundeskreis stand der Kultus der schönen Seele mit allen seinen Vorzügen und seinen Schwächen in der höchsten Blüthe. Eine feine Geistesbildung, eine edle Humanität, eine warme Begeisterung für alles Gute und Schöne lagen hier so hart neben der Weichlichkeit eines einseitig entwickelten, an keinen großen wissenschaftlichen oder praktischen Aufgaben gestählten Gefühlslebens, die selbstgefällige Erhebung über die Masse der Menschen, die gegenseitige Vergötterung und Verhätschelung, wie sie einer solchen Gesellschaft von Auserwählten eigen zu sein pflegt, und als unvermeidliche Rückseite

1) Allwill's Briefsammlung u. Woldemar. Jene erschien bruchstückweise seit 1775, dieser seit 1777; vollendet und neu bearbeitet kam Allwill 1792, Woldemar 1794 heraus. Der erstere bildet den ersten, der zweite den fünften Band der gesammelten Werke.

1) Der Woldemar ist auch wirklich unter Göthe's unmittelbarem Einfluß entstanden.

davon fortwährende Empfindlichkeiten und Mißverständnisse unter den Freunden, treten in den Briefen und Ueberlieferungen des Jacobischen Kreises so stark hervor, daß wir von demselben doch nie einen ganz befriedigenden Eindruck erhalten. Den gleichen Charakter tragen auch die Romane, in denen der Philosoph seine sittlichen und gesellschaftlichen Ideale darstellt. Ihre Helden und Heldinnen sind lauter ungemein edle und vortreffliche Menschen; aber ihr Leben und Treiben hat keinen rechten sachlichen Inhalt; sie beschäftigen sich immer nur mit sich selbst, sie sind Virtuosen in der Beobachtung und Zergliederung ihrer Gefühle, aber sie treiben diese Kunst zur Selbstbespiegelung und Selbstquälerei, sie bewundern und entzweien sich über Kleinigkeiten, sind bald unglücklich bald entzückt, man sieht nicht recht, warum; man stößt weder auf kräftige Leidenschaften noch auf große Charaktere. Das ganze Interesse der Moral, ja fast kann man sagen, der Philosophie, zieht sich hier auf das Innere des Gemüthslebens zurück.

Dieser individualistischen Richtung entspricht es, wenn für Jacobi von den mancherlei Formen des menschlichen Gemeinlebens nur diejenige eine höhere Bedeutung gewann, welche ganz dem persönlichen Bedürfniß dient und auf der freien persönlichen Neigung ruht, die Freundschaft. Sie bildet einen Angelpunkt seiner Romane, wie seines Briefwechsels, ohne daß er sich doch zu einer wissenschaftlichen Untersuchung dieses Gegenstandes veranlaßt gefunden hätte. Doch hat er bei Gelegenheit auch seine Ansicht vom Staatsleben ausgesprochen.[1] Die volle Freiheit des Individuums ist auch hier sein Wahlspruch. Die Staatsgesellschaft erscheint ihm als ein Mechanismus, eine Zwangsanstalt, welche nur dem Verbrechen gegenüber berechtigt ist, nur die Sicherung der Staatsbürger sich zum Zweck setzen darf; die Tugend

1) In der Schrift v. J. 1783: Etwas, das Lessing gesagt hat. W. W. V, 325 ff. Vgl. besonders S. 346. 367. 373. 377 f. 387. Ebd. S. 427. 434.

und Glückseligkeit können nicht durch Gesetze erzwungen werden, sondern sie müssen aus ihrer eigenen Quelle, dem lebendigen Willen des Volkes, stammen; eine Staatsverfassung soll auf Tugend und Religion weder gegründet sein, noch dieselben sich zum Ziel setzen. Die Hauptsache ist daher für Jacobi die Freiheit der Einzelnen gegen den Despotismus der Staatsgewalt; wie diese selbst gebildet wird, welche Verfassung der Staat hat, gilt ihm für eine untergeordnete Frage; er selbst zieht jedoch die republikanische jeder andern vor, weil in ihr, wie er glaubt, die Freiheit und Wohlfahrt der Einzelnen am besten geschützt ist, und die stärksten Antriebe zur Ausbildung des Geistes und des Charakters gegeben sind.

Die methodische Ausführung seiner Grundsätze zu einem vollständigen System lag nicht in Jacobi's Absicht und ließ sich von ihm nicht erwarten: gerade das, was allein ein höheres Interesse für ihn hat, soll ja über alle Begriffe und Beweisführungen hinausliegen. Aber seinen Einfluß auf die Philosophie seiner Zeit dürfen wir darum doch nicht zu gering anschlagen. Es waren deren nicht wenige, die sich von Kant, Fichte und Schelling zu seinem Gefühlsglauben flüchteten, oder sich durch denselben über die trockene Verständigkeit der Aufklärung erheben ließen; und auf dem Gebiete der praktischen Philosophie hat Jacobi bei aller Unsicherheit und Unbestimmtheit seines eigenen Standpunkts, indem er gegen Kant das Recht der Individualität geltend machte, eine Wahrheit ausgesprochen, die auch für die Folgezeit nicht verloren war. Aber die Subjektivität des kantischen Idealismus ist durch ihn nicht blos nicht widerlegt, sondern in mancher Beziehung sogar gesteigert worden. Wenn Kant das äußere Objekt wenigstens als Ding-an-sich hatte stehen lassen, so wies ihm Jacobi nach, daß er dazu auf seinem Standpunkt kein Recht habe; aber zur wissenschaftlichen Berichtigung dieses Standpunktes hat er nichts, was irgend in's Gewicht fiele, gethan; wenn sich daher

die einen durch ihn bei den Voraussetzungen des gewöhnlichen Bewußtseins festhalten ließen, konnten andere mit größerem wissenschaftlichem Recht aus seinen Einwürfen gegen Kant den Schluß ziehen, man müsse wirklich vom Kriticismus zum reinen Idealismus fortgehen. Nicht anders verhält es sich mit der anderen Seite von Jacobi's Vernunftglauben. Kant hatte Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zwar zu praktischen Postulaten gemacht, aber er hatte diese Postulate doch wenigstens zu beweisen versucht. Jacobi fand seine Beweise mit Recht ungenügend; aber war diesem Mangel damit abgeholfen, daß er nun jeden Beweis jener Wahrheiten überhaupt für unmöglich erklärte und sie ausschließlich auf die unmittelbare Ueberzeugung, auf das Gefühl jedes Einzelnen gründen wollte? Damit wurden sie ja etwas noch viel subjektiveres. Wenn wir endlich in Jacobi's Sittenlehre eine wirkliche Ergänzung der kantischen sehen mußten, so besteht doch auch diese nicht darin, daß die objektiven Bedingungen des sittlichen Handelns, das Verhältniß des Menschen zur Natur und zur menschlichen Gesellschaft, vollständiger gewürdigt werden, sondern vielmehr darin, daß der freien Selbstbestimmung und dem persönlichen Bedürfniß der Einzelnen ein größerer Spielraum gewährt wird. Es begreift sich, wenn diese Philosophie dem kantischen Idealismus nicht Einhalt thun konnte; wie es sich andererseits aus der inneren Verwandtschaft beider Standpunkte erklärt, daß von mehr als Einer Seite her der Versuch gemacht wurde, sie mit einander zu verknüpfen und Jacobi's Vernunftglauben mit kantischem Kriticismus zu unterbauen.

4. Anhänger Jacobi's; Verbindung jacobi'scher und kantischer Philosophie; J. F. Fries.

Der erste, welcher öffentlich, noch während des Streits mit Mendelssohn, für Jacobi Parthei nahm, war sein junger, bald nachher gestorbener Freund Thomas Wizemann (1759—1787).

Dieser talentvolle Mann steht jedoch Hamann noch näher als Jacobi, da der Vernunftglaube des letzteren bei ihm sofort in den Glauben an eine positive Offenbarung umschlägt. Weit strenger hält sich Friedrich Köppen (1775—1858; Professor in Landshut, dann in Erlangen) an Jacobi, dem er sich, von Kant's moralischer Religion nicht befriedigt, schon frühe zugewandt hatte. Er kann als der treueste Vertreter der jacobi'schen Schule betrachtet werden; neben ihm sind als Anhänger derselben die zwei fruchtbaren Schriftsteller Cajetan v. Weiller (1762—1826) und Jakob Salat zu nennen; jener war Secretär der Münchener Akademie, dieser Professor in München, dann in Landshut. Auch der bekannte preußische Minister Friedrich Ancillon (1767—1837) geht in seinen philosophischen und politischen Arbeiten von den Grundsätzen der Glaubensphilosophie aus. Demselben System warf sich der göttinger Professor Friedrich Bouterwek (1766—1828) in seiner späteren Zeit mit zunehmender Entschiedenheit in die Arme, nachdem er zuerst Kantianer gewesen war und dann eine Zeitlang (in seiner Apodiktik v. J. 1799) eine mittlere Stellung zwischen Kant und Jacobi, doch diesem näher als jenem, einzunehmen versucht hatte. Nachdem er nämlich hier zuerst ausgeführt hat, daß sich auf dem logischen Wege der Demonstration keine apodiktische Gewißheit gewinnen lasse, erkennt er eine solche zunächst in der Idee der absoluten Realität oder des Absoluten, die von allem Denken und allem Gefühl vorausgesetzt, und durch das beiden zu Grunde liegende „absolute Erkenntnißvermögen" apodiktisch gefunden werde; und er sucht im Anschluß an Kant und Reinhold in einer vollständigen Theorie des Vorstellungsvermögens nachzuweisen, wie sich uns dieses Reale theils in unserer Sinnlichkeit, theils in unserer Intelligenz darstelle. Was wir aber in ihm haben, ist nur das Eine Sein des Spinozismus (Kant's Ding-an-sich noch ganz unbestimmt, und daher als einheitliches Objekt gedacht); erst unser Wille zeigt uns, zunächst in uns

selbst, eine lebendige Kraft und mit ihr die Individualität, ohne die keine Selbstthätigkeit möglich ist; er nöthigt uns eben damit, den Widerstand, den uns die Außenwelt leistet, gleichfalls auf lebendige Kräfte zurückzuführen, und daher auch die absolute Realität als absolute Virtualität, als Inbegriff aller Kräfte zu fassen, und uns selbst zu ihr in ein praktisches, auf unserer Freiheit ruhendes, in der Moralität gipfelndes Verhältniß zu setzen. Ueber alle Wissenschaft aber, alle theoretische und praktische Ueberzeugung, soll die idealische, oder der Glaube, hinausgehen, welcher das Unendliche, die Einheit des Ideal- und Realprincips, die geistig-absolute Realität oder die Gottheit, und weiterhin auch den Glauben an die ewige Bestimmung des Menschen und an die beste Welt zum Inhalt hat. In der Folge trat der Glaube bei Bouterwek immer mehr in den Vordergrund; er betrachtete mit Jacobi die Realität der Außenwelt wie das Dasein Gottes und die Vernunftideen überhaupt als Sache des Glaubens, und gründete alle Theile seines Systems, die Metaphysik, die Religionsphilosophie und die praktische Philosophie, auf das unmittelbare Bewußtsein. Auf dasselbe geht er auch in der Aesthetik zurück, durch deren Bearbeitung er sich vorzugsweise bekannt gemacht hat.

Eine ähnliche Verbindung des Kriticismus mit der Glaubensphilosophie finden wir bei Johann Neeb in Bonn (1767—1843), wenn er einerseits mit Reinhold auf den „Satz des Bewußtseins", d. h. auf die Thatsache des Bewußtseins, ein „System der kritischen Philosophie" gründen will, für das er neben Reinhold auch die von ihm sehr hoch gestellten Untersuchungen von Tetens benützt hat; andererseits mit Jacobi behauptet, das objektive Dasein könne nicht erwiesen, sondern nur unmittelbar gewußt werden. Den gleichen Charakter trägt aber auch das System eines Mannes, welcher alle bisher besprochenen Philosophen aus Kant's und Jacobi's Schule an wissenschaftlicher Bedeutung und geschichtlichem Einfluß übertrifft: Jakob Fried-

rich Fries. Als Mitglied der Brüdergemeinde geboren (23. Aug. 1773) hatte Fries seine Bildung in ihren Anstalten zu Barby und Niesky erhalten; er war aber schon damals neben der Mathematik auch mit der Philosophie, mit den Schriften und Ansichten Kant's, Reinhold's, Jacobi's, und mit Fichte's ersten Werken bekannt geworden; und unter dem Einfluß dieser Studien, welcher durch den der gleichzeitigen schönen Literatur verstärkt wurde, hatte er sich nicht allein der herrnhutischen Glaubensweise, sondern der positiven Dogmatik überhaupt, innerlich so entfremdet, und war zu einem so entschiedenen Rationalismus gekommen, daß sein Verhältniß zur Brüdergemeinde sich naturgemäß löste. Nach zweijährigem Studium in Leipzig und Jena brachte er erst drei Jahre als Hauslehrer in Zofingen in der Schweiz zu, habilitirte sich dann (1801) in Jena, und nahm 1805 eine Professur der Philosophie in Heidelberg an, zu der später auch die der Physik hinzukam. 1816 kehrte er als Lehrer der Philosophie nach Jena zurück; aber schon 1819 gab seine, immerhin unvorsichtige, aber schließlich doch sehr harmlose Theilnahme am Wartburgfest Anlaß, daß er auf das Andringen der österreichischen und preußischen Regierung einige Jahre suspendirt, und auch nachher mit seiner öffentlichen Lehrthätigkeit auf Mathematik und Physik beschränkt wurde. Er starb den 10. August 1843; seine schriftstellerischen Arbeiten, deren Zahl sehr groß ist, hatte er unermüdlich bis in seine letzte Zeit fortgesetzt. [1])

In seiner Philosophie schließt sich Fries zunächst an Kant an. Er ist mit Kant überzeugt, daß alle wahre Philosophie Kriticismus, daß die Untersuchung des Erkenntnißvermögens die einzige lösbare Aufgabe der menschlichen Spekulation sei; er rühmt es an ihm, daß er den empirischen wie den rationalistischen Dogmatismus durch die Kritik der Vernunft widerlegt habe; er erkennt die Ergebnisse der letztern fast durchaus an. Aber er

1) Vgl. Ernst Henke, J. Fr. Fries. 1867.

vermißt an ihr zweierlei. Für's erste nämlich hat Kant, wie er glaubt, sein wissenschaftliches Verfahren nicht folgerichtig genug durchgeführt. Er verwirft die Metaphysik als ein apriorisches Erkennen der Dinge, um sich statt dessen auf die Untersuchung der apriorischen Bedingungen der Erfahrung zu beschränken; aber er behandelt die letztere wieder als eine Erkenntniß a priori, er verkennt, daß sie in Wahrheit nur ein empirisches Erkennen ist und sein kann, nur das thatsächliche Vorhandensein gewisser Ueberzeugungen und Erkenntnißgesetze in unserem Geiste festzustellen hat, daß die philosophischen Grundsätze sich weder beweisen, d. h. aus höherem ableiten, noch wie mathematische Wahrheiten demonstriren, d. h. auf Anschauungen zurückführen, sondern nur deduciren, d. h. als gegeben in unserer Vernunft nachweisen lassen. Um seinerseits diesen Fehler zu vermeiden, will Fries die Kritik des Erkenntnißvermögens ganz auf die psychische Anthropologie, auf die Selbstbeobachtung, gründen und streng auf sie beschränken; und er sieht eben hierin, in dieser rein psychologischen Fassung seiner Aufgabe, die wichtigste und nothwendigste Verbesserung des kantischen Kriticismus. Auf diesem Wege kommt uns aber, wie er bemerkt, nur solches zum Bewußtsein, was vorher schon in unserer Vernunft liegt, sei es als Anschauungs- und Denkform, sei es als Idee. Wiewohl daher die Selbstbeobachtung, oder die Reflexion, die einzige Form des philosophischen Erkennens ist, setzt doch sie selbst ein unmittelbares Vorhandensein der Erkenntnisse in unserem Geiste voraus, und daß sich Kant dieses nicht klar genug gemacht hat, ist sein zweiter Grundfehler. Hier schließt sich mithin Fries ganz an Jacobi an; nur daß er eine methodischere Untersuchung dieser Gegenstände und eine schärfere Bestimmung der Begriffe verlangt, als sie bei jenem zu finden ist. Sein System ist seinen Grundzügen nach eine Verbindung der kantischen Bestimmungen über die Bedingungen des erfahrungsmäßigen Erkennens und der Lehre Jacobi's vom unmittelbaren Wissen; das eigenthümlichste in demselben sind die

psychologischen Untersuchungen, durch welche Fries die Annahmen seiner Vorgänger genauer zu begründen und ihr Verhältniß näher zu bestimmen versucht hat.[1]) Hatte aber schon bei Kant der praktische Vernunftglaube mit der Beschränkung unseres Erkennens auf die Erfahrung, und bei Jacobi das unmittelbare Wissen mit dem vermittelten sich nicht recht vertragen wollen, so wird hierin dadurch, daß beide Systeme verknüpft werden, natürlich nichts geändert. Der Gegensatz des Verstandes und der Vernunft, des Wissens und des Glaubens, der empirischen und der idealen Ansicht der Dinge zieht sich unversöhnt von Anfang bis zu Ende durch Fries' Philosophie; auf der einen Seite steht die Erscheinungswelt, in der wir alles mechanisch aus seinen Bedingungen erklären sollen, die aber als bloße Erscheinung das Wesen der Dinge nicht darstellt, auf der andern die ideale Welt, an die wir glauben, von der wir aber schlechterdings nichts wissen können, und von der einen zur andern führt keine Brücke, als schwankende Ahnungen und Gefühle, die sich jeder schärferen Bestimmung entziehen.

Was nun zunächst die Erscheinungswelt und ihre Erkenntniß betrifft, so hält sich Fries hier in der Hauptsache ganz an Kant. Er will zwar mit Reinhold und anderen seine „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß" auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen: die Vernunft besteht ihm zufolge in der Selbstthätigkeit, der Sinn in der Empfänglichkeit des Erkenntnißvermögens. Er glaubt ferner, wir kommen zur Wahrnehmung des Objekts nicht erst durch einen Schluß von unserer Empfindung auf ihre Ursache, sondern es sei uns bald als etwas außer uns, bald als eine Thätigkeit in uns in der Empfindung unmittelbar gegeben. Sonst hat er aber alle wesentlichen Bestimmungen

1) Ich halte mich im folgenden vorzugsweise an Fries' Hauptwerk, die Neue Kritik der Vernunft (3 Bde. 1. Aufl. 1807; 2. 1828—31). Nähere Nachweisungen, auch aus seinen übrigen Schriften, giebt Erdmann Gesch. d. m. Phil. III, a, 382 ff.

der kantischen Theorie beibehalten. Wir fassen das Mannigfaltige, was uns in den Empfindungen des äußeren und des inneren Sinnes gegeben wird, durch unsere produktive Einbildungskraft unter den apriorischen Formen des Raumes und der Zeit in vereinigender Anschauung zusammen. Wir verknüpfen nach dem Schema der kantischen Kategorieen die Anschauungen unter der Bestimmung der Einheit und Nothwendigkeit, welche als Grundvorstellung unmittelbar in unserer Vernunft liegt, deren wir uns aber nur in den Formen des Verstandes, des logischen, discursiven, reflektirenden Denkens bewußt werden. Wir erkennen daher zwar jeden einzelnen Gegenstand nur durch die sinnlich veranlaßte Anschauung aus der Empfindung, aber die allgemeine Form unseres Erkennens, auf der alle Nothwendigkeit desselben beruht, muß a priori in unserem Geist liegen, mag sie uns auch immerhin nur an den einzelnen Erkenntnissen zum Bewußtsein kommen und von ihnen abstrahirt werden. Hieraus folgt nun, daß unsere sinnliche Erkenntniß und die mit ihr gegebene Weltansicht uns nur eine menschliche Ansicht von den Dingen gewährt; sie ist eine subjektiv bedingte Erkenntnißweise, sie zeigt uns die Dinge nicht wie sie an sich sind, sondern nur in ihrer Erscheinung. Aber sie zeigt uns doch eine Erscheinung der Dinge, nicht einen leeren Schein; denn wo Erscheinung ist, muß auch etwas sein, das erscheint, und wenn wir auch nicht erkennen, was es ist, erkennen wir doch, daß es ist; wollten wir dagegen unserer sinnlichen Erkenntniß alle Wahrheit absprechen, so hätten wir überhaupt keine Wahrheit und Gewißheit in uns, da wir keine andere Erkenntniß haben, als die Erfahrung, und über sie hinaus nichts besitzen, als die Form der Nothwendigkeit und Einheit, welche ohne den erfahrungsmäßigen Inhalt leer und bedeutungslos wäre. Fries hat diese Sätze in eigenthümlicher Weise ausgeführt und begründet; und so weitschweifig und undurchsichtig seine Darstellung oft ist, so fehlt es ihr doch nicht an treffenden psychologischen Beobachtungen und

anregenden Gedanken. Aber in seinem Gesammtergebniß kommt er, so weit wir bis jetzt sind, nicht über Kant's Standpunkt hinaus. Weiter entfernt er sich von demselben in dem, was er über die ideale Ansicht der Dinge sagt; um so enger hält er sich dafür hier an Jacobi, dessen Sätze er aber allerdings durch genauere Bestimmung und schärfere Unterscheidung der Begriffe in ihrer wissenschaftlichen Fassung erheblich verbessert hat.

Den Mittelpunkt aller seiner Ueberzeugungen bildet Jacobi's Unterscheidung zwischen dem Wissen und dem Glauben, dem mittelbaren und dem unmittelbaren Erkennen. Alles Wissen ist ein vermitteltes Erkennen; jedes vermittelte Erkennen setzt aber ein unmittelbares voraus, und das Unmittelbare, auf welches das Wissen sich bezieht, ist die sinnliche Anschauung; diese ist aber ihrer Natur nach immer unvollendet, die einzelnen Anschauungen treffen zufällig zusammen, ihre Verknüpfung ist nur die mathematische in Raum und Zeit; und daß auf diesem Wege sich keine vollendete Reihe herstellen läßt, beweisen schon Kant's Antinomieen (s. o. S. 444 ff.). Und auch abgesehen davon zeigt uns ja die Sinnlichkeit, wie wir so eben gehört haben, die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns Menschen erscheinen. Mit dem Unvollendeten unseres Wissens ist uns aber unmittelbar die Idee des Vollendeten, mit der Zufälligkeit desselben die eines unbedingt Nothwendigen gegeben: unser vermitteltes Erkennen weist uns durch seine eigene Unvollkommenheit auf das unmittelbare, unser Wissen auf den G l a u b e n.

Den Inhalt dieses Glaubens bildet im allgemeinen das Ewige, Unbedingte, Vollendete, „die Realität schlechthin". Da wir uns aber dieses Inhalts nur durch die Reflexion bewußt werden können, so ist er uns nicht unmittelbar, sondern nur in den Begriffen gegeben, die wir erhalten, wenn wir die Schranken unseres sinnlich-verständigen Erkennens verneinen. Diese Begriffe sind die I d e e n; die Reihe derselben entspricht, ihrem Ur-

sprung gemäß, den Verstandeskategorieen (s. o. S. 430), durch deren Entschränkung sie uns entstehen. Wenn wir die Kategorie der Qualität von jeder Beschränkung befreien, bekommen wir die Idee des Unbeschränkten oder Absoluten; ebenso aus den Kategorieen der Quantität die der Einfachheit, der Unermeßlichkeit, der Vollständigkeit oder Totalität; aus den Kategorieen der Relation die Ideen der Unabhängigkeit, der Freiheit, welche näher den Begriff der Seele als des unbedingten Subjekts, der Welt als des vollendeten Ganzen, der Gottheit als der einigen Weltursache enthalten; aus den Kategorieen der Modalität die Idee des schlechthin nothwendigen Wesens. Aus diesen Ideen, zunächst aus denen der dritten Klasse, ergeben sich die drei Glaubenssätze: der Grundsatz des ewigen Lebens, oder der Unvergänglichkeit der Seele; der Grundsatz der Unabhängigkeit des Geistes, oder der Freiheit des menschlichen Willens, der Grundsatz des Glaubens an einen lebendigen Gott. Es sind also im wesentlichen die drei kantischen Glaubensartikel, auf die sich auch bei Fries der Vernunftglaube bezieht; nur in Betreff des ersten weicht er sowohl von Kant als von Jacobi ab, indem er die Beharrlichkeit unseres Geistes in der Zeit, oder die Unsterblichkeit, aufgiebt, und statt derselben nur die an keine zeitliche Erscheinungsform gebundene Ewigkeit unseres Wesens festhalten will (N. Krit. § 136 f.). Dagegen knüpft er an eine Andeutung Kant's (oben S. 436) an, wenn er das Verhältniß der Seele und des Leibes, unter ausdrücklicher Verwerfung des physischen Einflusses wie der prästabilirten Harmonie, dahin bestimmt, daß beide Eins und dasselbe, Eine und dieselbe Person seien, welche bald innerlich als Geist, bald äußerlich als Körper erscheine (ebd. § 137 f.); und ähnlich beantwortet er (§ 144) die Frage über die Willensfreiheit mit dem kantischen Satze (oben S. 457): unser empirischer Charakter sei nur die Erscheinung des intelligibeln, alle unsere einzelnen Handlungen seien durch das Grundgesetz unseres Willens bestimmt, aber dieses selbst sei das frei angenommene Prin-

cip unseres Charakters und ebendamit der ganze Zusammenhang unserer Handlungen ein Werk der Freiheit.

Diese spekulativen Ideen sind indessen für sich genommen, wie Fries sagt, nur Verneinungen der in den Naturbegriffen enthaltenen Beschränkungen, und nur durch diese Verneinung weisen sie auf die ewige Wahrheit hin; einen positiven Inhalt erhalten sie erst dadurch, daß wir sie auf das empirisch gegebene anwenden, das Endliche als Erscheinung des Ewigen anschauen. Diese Subsumtion des Gegebenen unter die Idee soll uns nun nicht in Begriffen und in logisch entwickelten Urtheilen möglich sein, sondern nur in der ästhetischen Beurtheilung der Dinge, dem unmittelbaren Urtheil des Gefühls; das Gefühl ist nämlich nach Fries nichts anderes, als die unmittelbar wirkende Urtheilskraft, „die willkührliche Reflexion in ihrer dem vermittelten Schließen entgegengesetzten unmittelbaren Thätigkeit.“ Diese Art des Erkennens nennt er Ahnung, und er sagt deßhalb: von den Erscheinungen wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, die Ahnung lasse uns dieses in jenen erkennen.

Näher ist es unsere sittliche Natur, welche uns diese Anwendung des Vernunftglaubens auf die Erscheinung möglich macht. „Sollen uns die spekulativen Ideen lebendige Bedeutung gewinnen, sagt Fries (Metaphysik § 96), so muß uns zu ihnen hinzu ein nothwendiges Gesetz von ewiger Wahrheit gegeben sein, nach dem wir die Erscheinung der Dinge selbst zu beurtheilen vermögen. Dieß erhalten wir in dem sittlichen Schematismus oder der praktischen Bestimmung dieser Ideen.“ Die geistige Welt ist die Welt der Wechselwirkung der Personen durch den Willen. Die Gesetze dieser Welt sind also die der willkührlichen Thätigkeit, die, welche den Werth und Zweck der Dinge bestimmen. „Durch das nothwendige Werth- und Zweckgesetz, d. h. durch das Pflichtgebot oder Sittengesetz wird uns die Anwendung der Ideen gegeben.“ In dem Glauben an die persönliche Würde, diesem Grundgedanken unserer sittlichen Ueberzeugung, wird die Idee

eines nothwendigen Werthes auf unser eigenes Leben angewendet, und es entsteht uns zunächst die Erkenntniß der menschlichen Gesellschaft unter dem Gesichtspunkt von Recht und Verbindlichkeit, die Ethik als Zwecklehre für die Menschen. Dehnen wir dieselbe Betrachtungsweise weiter aus, fassen wir alles Wirkliche unter praktischen Ideen zusammen, so erhalten wir eine Weltzwecklehre, eine objektive Teleologie, die religiös-ästhetische Ansicht der Dinge. Die Grundzüge aller Religion sind in den Lehren von der ewigen Bestimmung des Menschen, vom Guten und Bösen, und von der göttlichen Weltregierung enthalten; ihnen entsprechen die drei religiösen Grundgefühle, die Gefühle der Begeisterung, der Demuth und Resignation, und der Andacht. Die gleichen Stimmungen sind es aber nach Fries auch, von denen das Schönheitsgefühl beherrscht wird. Die im engeren Sinn so zu nennende ästhetische Betrachtung der Dinge ist ihm zufolge nichts anderes, als die Ahnung von der ewigen Bedeutung der Erscheinungen, welche uns entsteht, wenn wir sie vom religiösen Standpunkt aus beurtheilen, „die Unterordnung der Natur unter die religiösen Ideen“; und es theilen sich deßhalb alle ästhetischen Ideen, wie er sagt, in die epischen der Begeisterung, die dramatischen der Resignation und die lyrischen der Andacht. Seine ästhetischen Ausführungen sind aber mager und zeigen kein sehr tiefes und lebendiges Kunstverständniß.

Die gesammte Philosophie zerfällt so für Fries in zwei Theile: die Betrachtung der Erscheinungswelt und die Betrachtung der idealen Welt. Beide unterscheiden sich theils durch ihren Gegenstand, theils durch unser Verhalten zu demselben. Den Gegenstand der ersten bildet die Natur, sowohl die äußere als die innere, den der zweiten das Gebiet der Freiheit: jene ist Naturphilosophie und psychische Anthropologie, also überhaupt theoretische Philosophie, diese ist Ethik, Religionsphilosophie und Aesthetik, also praktische Philosophie. Jene gewährt uns ein Wissen, diese ist Sache des Glaubens und der Ahnung; was der

Glaube und die Ahnung uns verkünden, kann die Wissenschaft wohl als Aussage unserer Vernunft nachweisen, aber sie kann keine Erkenntniß des Gegenstandes darauf gründen, sie kann es zwar deduciren, aber nicht beweisen und nicht demonstriren. Es sind daher zwei durchaus entgegengesetzte Betrachtungsweisen, zwischen denen unser Denken sich bewegen soll. In der Naturphilosophie verlangt Fries ein streng mathematisches Verfahren (auf das er aber freilich in ihrem psychologischen Theil selbst verzichten muß), er will die Erscheinungen rein mechanisch erklären; und er wendet diese Erklärung auch auf die organische Natur an, indem er der Teleologie Kant's, an den er sich sonst auch in der Naturphilosophie meistens anschließt, eine unbefugte Einmischung von Ideen in die Naturwissenschaft vorwirft. In der praktischen Philosophie dagegen wird, wie wir bereits wissen, alles auf unmittelbare, der Wissenschaft unauflösliche Gefühle und Glaubensüberzeugungen gegründet. Wie aber Fries beide Standpunkte im einzelnen durchgeführt hat, kann hier nicht auseinandergesetzt werden.

Da es in der Hauptsache doch nur die Lehre Jacobi's war, die Fries genauer bestimmte und systematischer ausführte, und da er auch in dem, was er zu ihr hinzufügte, sich im wesentlichen an Kant anschloß, konnte seine Philosophie zwar nicht die Anziehungskraft ausüben, welche eingreifende neue Entdeckungen und Aussichten verleihen; aber dafür fand sie bei vielen unter den Zeitgenossen einen wohlvorbereiteten Boden, und ihre Mittelstellung zwischen Kant und Jacobi mußte sie allen denen empfehlen, bei welchen das Glaubensbedürfniß stärker war, als bei dem ersten, und der Sinn für methodische Untersuchung und wissenschaftliche Genauigkeit ausgebildeter, als bei dem zweiten von diesen Philosophen. Einer der ersten und bedeutendsten von den Männern, die sich an Fries anschlossen, war de Wette (1780—1849), dieser milde und freisinnige Theolog, dessen bleibendstes Verdienst zwar ohne Zweifel auf dem Gebiet der biblischen Exe-

gese und Geschichtskritik liegt, der aber auch als Dogmatiker in Ansehen stand. Durch ihn wurde Fries' Religionsphilosophie in die positive Theologie eingeführt und zur Grundlage einer Dogmatik gemacht. Mit ihm ist Karl Hase in Jena (geb. 1800), der gelehrte und geistreiche Bearbeiter der historischen und dogmatischen Theologie, seinem ganzen Standpunkt nach verwandt. Zu Fries' Schule gehört ferner der vieljährige Lehrer der Philosophie in Bonn, Friedr. van Calker (1790—1870), und unter den Jüngeren Apelt (1812—1859), Mirbt, der ausgezeichnete Botaniker Schleiden (geb. 1801) und andere. Auch Christian Weiß steht Fries nahe: mit dem Glauben Jacobi's verknüpft er gleichfalls den kantischen Kriticismus, und er will diesen, wie Fries, auf die Psychologie zurückführen. In der Psychologie liegt auch seine philosophische Hauptleistung.[1]) Wie Kant und Schelling die Materie aus der Anziehungs- und Ausdehnungskraft construirt hatten, so betrachtet Weiß als die Grundkräfte der Seele den Sinn und den Trieb; aus den verschiedenen möglichen Verbindungen dieser zwei Elemente leitet er die drei Seelenvermögen ab; und indem er damit den Unterschied der drei Entwicklungsstufen: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, verbindet, erhält er das Schema, in das sich ihm alle Geistesthätigkeiten einordnen. Neben diesen Männern mag hier noch der bekannte katholische Theolog Georg Hermes (1775—1831) in Bonn genannt werden. Auch er will sich dem Verstand gegenüber auf einen theoretischen und praktischen Vernunftglauben stützen und dadurch die von Kant verworfene Metaphysik auf neuer Grundlage wiederherstellen. Aber in der näheren Fassung dieses Vernunftglaubens mischt sich ihm die wolffische Metaphysik mit Kant's praktischen Postulaten, und für die Theo-

1) Seine „Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele", denen verschiedene andere Schriften vorangiengen und nachfolgten, erschienen 1812.

logie wurde er zur Begründung eines rationalen Supranaturalismus verwendet, welcher die katholische Dogmatik zwar mit der Vernunft in Uebereinstimmung bringen wollte, aber keinen ihrer Sätze direkt angriff. Der ultramontanen Parthei gieng freilich schon dieser bescheidene Vernunftgebrauch viel zu weit, und auf ihren Betrieb wurde die hermesianische Lehre bald nach dem Tod ihres Stifters von Rom aus verdammt und die Anhänger derselben aus den theologischen Lehrämtern verdrängt.

III. Die Fortbildung der kantischen Philosophie zum subjektiven Idealismus. J. G. Fichte.

1. Reinhold, Schulze, Maimon, Beck.

Wenn die bisher besprochenen Philosophen dem kantischen Kriticismus den Grundsatz des unmittelbaren Wissens theils entgegenstellten theils ihn durch denselben ergänzen wollten, so unternahmen es andere, die Fortbildung der kantischen Lehre, die auch ihnen nothwendig zu sein schien, innerhalb ihres eigenen Standpunkts zu bewirken, sie in und durch sich selbst zu folgerichtigerer Entwicklung und höherer Vollendung zu bringen. Hiebei hatten es aber die einen nur auf eine Vervollständigung ihrer wissenschaftlichen Begründung abgesehen, während andere der Ansicht waren, daß auch ihre Ergebnisse einer mehr oder weniger durchgreifenden Verbesserung unterzogen werden müssen. Jenes gilt von Reinhold, dieses von Maimon, Beck, Fichte, und für gewisse Seiten des Systems auch von Schiller und Humboldt.

Karl Leonhard Reinhold aus Wien (geb. 1758) war in dem dortigen Barnabitencollegium zum katholischen Theologen ausgebildet worden, und war auch bereits an dieser Anstalt als Lehrer der Philosophie thätig gewesen, als er sein Vaterland verließ, in Leipzig bei Platner seine Studien fortsetzte, dann in Weimar mit Wieland in Verbindung trat und Mit-

arbeiter seines deutschen Merkur (später auch sein Schwiegersohn) wurde. Die Kritik der reinen Vernunft gewann ihn für Kant's Lehre, als deren Apostel er sofort auftrat (vgl. S. 516). Seit 1787 lehrte er als Professor der Philosophie mit glänzendem Erfolge in Jena, gieng jedoch schon 1794 nach Kiel, wo er 1823 gestorben ist. Bei einem lebhaften philosophischen Trieb und Bedürfniß wußte er sich mit seltener Leichtigkeit in fremde Ansichten hineinzudenken, sie folgerichtig auszuführen und klar darzustellen; und er war dadurch in hohem Grade geeignet, seinen Zeitgenossen das Verständniß eines so schwierigen Systems, wie das kantische, zu vermitteln. Aber im ganzen war er doch ein überwiegend formales Talent; seine Empfänglichkeit war größer, als seine schöpferische Kraft, der Beweglichkeit seines Denkens kam die Gründlichkeit desselben nicht gleich; und wenn die Unpartheilichkeit zu loben ist, mit der er abweichende Standpunkte beurtheilte und jedem seinen Antheil an der Wahrheit zugestand, so war er dafür seines eigenen so wenig sicher, daß er in raschem Wechsel eine ganze Reihe philosophischer Schulen durchlief, ohne bei einer derselben auf die Dauer zu beharren. In die Geschichte der Philosophie hat er fast ausschließlich nur durch die Arbeiten seiner Jenenser Zeit eingegriffen, mit denen er eine Verbesserung und Vervollständigung des kantischen Kriticismus beabsichtigte.

Reinhold war Kant's entschiedenster Anhänger und Bewunderer. Er war zu ihm in erster Linie durch sein sittliches und religiöses Bedürfniß hingeführt worden; er fand dieses Interesse am besten gewahrt, wenn der Glaube und die Moral von der Metaphysik unabhängig gemacht wurden. Aber er war zu sehr Philosoph, um sich damit zu begnügen. Er verlangte wissenschaftliche Sicherheit der Ueberzeugung; und auch diese gewährte ihm Kant, wie kein anderer. In seinem System sah er die wahre Philosophie, welche alle Zweifel gelöst, aus allen andern Standpunkten, dem Empirismus, dem Materialismus, dem Rationalismus und Skepticismus, das berechtigte in sich aufgenommen, aber zugleich auch

sie alle durch die Nachweisung ihrer Irrthümer, die Ergänzung ihrer Einseitigkeit widerlegt habe. Er war überzeugt, daß seine Ergebnisse für immer feststehen. Aber die Begründung dieser Ergebnisse hat, wie er glaubt, eine Lücke, deren Ausfüllung er selbst unternimmt. Kant hatte dieselben durch eine vollständige Zergliederung des Erkenntnißvermögens, der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft, gewonnen; er hatte die Möglichkeit der Erkenntniß, die Möglichkeit der Metaphysik untersucht, und die apriorischen Formen und Bedingungen des Erkennens nachgewiesen. Aber er hatte es, wie R. bemerkt, unterlassen, die Formen des Vorstellens für sich und ohne Rücksicht auf die Erkenntniß der Objekte zu betrachten, den Charakter der Vorstellung als solcher festzustellen, und in ihm den letzten Grund für die Unerkennbarkeit des Dings-an-sich aufzuzeigen. Eben dieß ist nun ihm zufolge das nächste und dringendste Bedürfniß: die Wissenschaft des Erkenntnißvermögens muß auf eine Wissenschaft des Vorstellungsvermögens als solchen gestützt, es muß der kantischen Philosophie das Fundament, das ihr noch fehlt, unterbaut, sie muß durch eine „Elementarphilosophie" ergänzt werden. Der Lösung dieser Aufgabe unterzieht sich Reinhold in seiner „Neuen Theorie des Vorstellungsvermögens" v. J. 1789 und einigen weiteren Schriften.

Um ihr nun zu genügen, soll vor allem ein Grundsatz aufgesucht werden, der einerseits allgemein anerkannt ist, und aus dem sich andererseits alle Eigenschaften unseres Vorstellens ableiten lassen. Dieser Grundsatz wird aber kein anderer sein können, als der Satz, welcher die Thatsache unseres Vorstellens ausdrückt, der „Satz des Bewußtseins." Daß wir Vorstellungen haben, ist unbestreitbar und wird von jedem eingeräumt. Ebenso unbestreitbar ist aber auch, daß in jeder Vorstellung dreierlei enthalten ist: das Vorstellende, das Vorgestellte und die Vorstellung, und eben dieses ist die Grundthatsache, von der wir ausgehen müssen: der Satz des Bewußtseins heißt: „die Vorstellung

wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.“ Das Vorstellende ist das Subjekt, das Vorgestellte das Objekt der Vorstellung; dasjenige in der Vorstellung, was dem Objekt entspricht und wodurch sie sich auf das Objekt bezieht, ist ihr Stoff, dasjenige, wodurch sie sich auf das Subjekt bezieht, ihre Form. Die Form muß daher dem Vorstellenden angehören, wiefern es sich als vorstellend, als die Ursache der Vorstellung verhält, sie muß von ihm hervorgebracht sein; der Stoff dagegen kann dieß nicht sein, er muß ihm gegeben sein. Damit es den Stoff empfangen könne, muß dem Vorstellungsvermögen Receptivität, damit es die Form hervorbringe, muß ihm Spontaneität zukommen. Da ferner das Subjekt sich im Bewußtsein als das durch die Vorstellung unterscheidende verhält, das Objekt als das zu unterscheidende, so muß der Stoff etwas zu unterscheidendes, ein mannigfaltiges sein, die Form der Vorstellung dagegen Einheit des Mannigfaltigen. Die Form der Receptivität besteht daher in der durch die Natur des Vorstellungsvermögens bestimmten Mannigfaltigkeit des Stoffes, die der Spontaneität in der durch dieselbe bestimmten Art und Weise der Verbindung des Mannigfaltigen. Beide müssen vor jeder wirklichen Vorstellung in dem vorstellenden Subjekt vorhanden sein: einerseits in Raum und Zeit, als den Formen des äußeren und inneren Sinns, den apriorischen Anschauungsformen, andererseits in den Kategorieen, den apriorischen Formen des Verstandes. Aber von diesen apriorischen Formen des Vorstellens müssen wir die Vorstellung dieser Formen unterscheiden. Jene gehen aller empirischen Vorstellung als Bedingung derselben voran, diese sind erst aus den empirischen Vorstellungen abstrahirt; eine Unterscheidung, die zwar ganz in Kant's Sinn ist (vgl. S. 426), durch die aber doch ein Mißverständniß beseitigt wird, welches nicht ohne Kant's Schuld der richtigen Auffassung seiner Ansicht bis auf den heutigen Tag vielfach geschadet hat. Daß jedoch der Inhalt unserer Vorstellungen aus diesen Vorstellungs-

formen allein sich nicht erklären lasse, daß vielmehr zur Wirklichkeit der Vorstellung ein von ihnen verschiedener, dem Subjekt nicht im Vorstellungsvermögen, sondern von außen her gegebener Stoff gehöre, nimmt auch Reinhold an, wenn er schon seinen Beweis dieses Satzes später wieder aufgeben mußte. Da aber der Stoff als Vorstellungsstoff nur in den Vorstellungsformen gegeben sein kann, betrachtet auch er es als selbstverständlich, daß kein Gegenstand als Ding an sich vorstellbar sei.

In der weiteren Ausführung dieser Gedanken hält sich Reinhold in allen wesentlichen Beziehungen an Kant. Er bemüht sich wohl, den einen und anderen Punkt schärfer zu bestimmen und zu begründen. So versucht er namentlich eine strengere Ableitung der Kategorieen und der ihnen zu Grunde liegenden Urtheilsformen. Er unterscheidet gegen das Ende seiner kantischen Periode zwischen dem Ding=an=sich, demjenigen, was dem Stoffe der sinnlichen Erscheinung entspricht, und dem Noumenon, dem von der Vernunft vorausgesetzten, wenn auch nie wirklich zu erkennenden, Unbedingten. Er faßt in der „Theorie des Begehrungsvermögens", deren Grundlinien er gleichfalls, aber nur sehr flüchtig, entworfen hat, den kantischen Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit als Gegensatz zweier Triebe, von denen der eine aus der Spontaneität, der andere aus der Receptivität entspringe, der eine sich auf die Form, der andere auf den Stoff richte, des rein=vernünftigen und des empirischen, des uneigennützigen und des eigennützigen Triebs, und definirt die Sittlichkeit als die um ihrer selbst willen beabsichtigte Realisirung der Handlungsweise der reinen Vernunft. In der Sache stimmt er aber fast durchaus mit Kant überein, und auch die formalen Abweichungen von der Darstellung des letztern haben nicht sehr viel auf sich.

Reinhold kam später von dieser Theorie wieder ab, und warf sich zuerst Fichte in die Arme, in dessen Wissenschaftslehre er nicht ohne Grund die folgerichtige Vollendung des kantischen

Idealismus erkannte. Nachdem er sich sodann erst Jacobi genähert hatte, schloß er sich für ein Jahrzehend an Bardili in Stuttgart (1761—1808) an, welcher seit dem Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts Kant und seinen Nachfolgern unter dem Namen des „rationalen Realismus" ein System entgegenstellte, das sich in seinem Ausgangspunkt mit der fichte'schen Wissenschaftslehre, in seinem weiteren Verlaufe mit der gleichzeitigen schellingischen Naturphilosophie berührt. Es will nämlich aus der logischen Analyse des Denkens eine Metaphysik ableiten, deren höchster Begriff die absolute Identität ist; sie ist das schlechthin Erste, das Wesen der Wesen; ihre immer deutlichere Manifestation am Stoffe bestimmt die Stufenreihe der Naturdinge. Bardili trug dieses System, zu dem ihm doch ohne Zweifel Schelling's erste Schriften den entscheidenden Anstoß gegeben hatten, in einer höchst abstrusen und ungenießbaren Darstellung vor, welche durch die mathematischen Formeln noch unverständlicher wurde, deren er sich, selbst Schelling noch überbietend, statt klarer philosophischer Begriffe bediente. Reinhold wußte seine Gedanken, so weit dieß die Dunkelheit und Verworrenheit derselben überhaupt zuließ, unter Benützung seiner früheren Theorie des Erkennens, mit dem ihm eigenthümlichen Geschick der Welt zu dollmetschen, und er war auch jetzt wieder, wie in den früheren Phasen seiner wissenschaftlichen Laufbahn, überzeugt, daß er nun endlich die wahre Philosophie, „die Philosophie ohne Beinamen" gefunden habe. Indessen blieb er mit dieser Ueberzeugung fast allein, und schließlich kam auch er selbst wieder von ihr ab und versuchte in seiner „Synonymik" durch Unterscheidung der Begriffe und Ausdrücke einen neuen festeren Grund für die Philosophie zu gewinnen. Auch mit diesem Versuch machte er aber kein Glück. Eine nennenswerthe Förderung hat die deutsche Philosophie durch ihn überhaupt nur damals erfahren, als er sich die Erläuterung und Vervollkommnung des kantischen Systems zur Aufgabe machte. Die erstere gelang ihm mit solchem Erfolge, daß das Verständniß

Kant's der deutschen Wissenschaft einige Jahre lang durch ihn vorzugsweise vermittelt worden ist, und sowohl die Anhänger als die Gegner des Kriticismus denselben fast durchaus in der Gestalt auffaßten, die er durch Reinhold erhalten hatte. Aber auch in der zweiten Beziehung dürfen wir sein Verdienst nicht zu gering anschlagen. So epochemachend war seine Elementarphilosophie allerdings nicht, wie der sonst so bescheidene Mann auf dem Höhepunkt seines Ruhmes selbst wohl geglaubt hat. Aber eine erhebliche philosophische Leistung war es doch immer, daß sie in einem Zeitpunkt, wo es noch den meisten selbst an dem einfachen Verständniß des kantischen Systems fehlte, von den zwei hervortretendsten Mängeln desselben dem einen direkt abzuhelfen unternahm, die Erkenntniß des andern wenigstens mittelbar vorbereitete. Der erste ist der formale, daß Kant bei der Sinnlichkeit und dem Verstande, als den zwei Stämmen unserer Erkenntniß, stehen bleibt, ohne sie selbst auf ihre einheitliche Wurzel zurückzuführen und ihre gemeinsamen Eigenthümlichkeiten aus derselben zu erklären. Diesen Mangel will Reinhold durch die Theorie des Vorstellungsvermögens ergänzen, und der kantischen Philosophie dadurch ihren systematischen Abschluß verschaffen (vgl. S. 578); und es läßt sich nicht verkennen, daß er damit eine auf dem Standpunkt des Kriticismus nicht zu umgehende Untersuchung zuerst in Angriff genommen hat. Indem sich nun aber bei dieser Untersuchung herausstellte, daß die Beziehung unserer Vorstellungen auf ein Objekt schon in der Natur des Vorstellens als solcher begründet sei und sich aus ihr erkläre, wurde die Frage nur um so dringender, in deren ungenügender Beantwortung wir schon früher (S. 513) die schwächste Seite der kantischen Erkenntnißtheorie finden mußten: die Frage, ob nach den Ergebnissen des Kriticismus überhaupt eine gegenständliche Welt außer unserer Vorstellung angenommen werden könne, ob das Ding=an=sich etwas anderes sein könne, als die von uns selbst gesetzte Schranke unserer Vorstellungsthätigkeit. In der

Beantwortung dieser Frage war Reinhold von Kant nicht abgewichen; er selbst hat jedoch späterhin anerkannt, daß er dazu kein Recht gehabt habe, daß Fichte gerade aus seiner Fassung und Fortbildung der kantischen Philosophie die richtige Consequenz gezogen habe. Zur deutlicheren und allgemeineren Erkenntniß dieses Sachverhalts haben aber namentlich zwei Männer beigetragen, welche kritisch und polemisch gegen Kant und Reinhold auftraten: Schulze und Maimon.

Der erste derselben, Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), war Professor in Helmstädt, später in Göttingen. In die Geschichte der deutschen Philosophie griff er hauptsächlich durch ein Werk ein, den im Jahr 1792 anonym erschienenen „Aenesidemus." Der Zweck dieser Schrift ist die Prüfung, oder genauer: die Bestreitung von Reinholds Elementarphilosophie. Der Standpunkt aber, von dem Schulze hiebei ausgeht, ist der des Skepticismus. Er will den Beweis führen, daß es dem kantischen Kriticismus in der ihm von Reinhold gegebenen so wenig, als in seiner ursprünglichen Fassung, gelungen sei, Hume's Zweifel zu widerlegen, „daß in der Philosophie weder über das Dasein und Nichtsein der Dinge an sich und ihrer Eigenschaften, noch auch über die Grenzen der menschlichen Erkenntnißkräfte etwas nach unbestreitbar gewissen und allgemein gültigen Grundsätzen ausgemacht worden sei." Diese seine nächste Absicht ist ihm nun auch wirklich in der Hauptsache gelungen. Er weist Reinhold nicht blos in untergeordneteren Punkten manche Ungenauigkeit in seinen Bestimmungen und manche Lücke in seiner Beweisführung nach, sondern er zeigt auch bei der entscheidenden Frage nach der Realität des Dings-an-sich nicht ohne Schärfe, daß sich Kant und Reinhold durch seine Annahme in Widersprüche verwickeln. Das Ding-an-sich, sagt er, soll eine unerläßliche Bedingung der Erfahrung, aber es soll uns zugleich völlig unbekannt sein. Allein wenn es dieß ist, so können wir auch nicht wissen, ob

Dinge-an-sich wirklich existiren und Ursachen von etwas sein können, wir haben mithin kein Recht, sie für Bedingungen der Erfahrung zu halten. Wenn man ferner mit Kant annimmt, daß die Kategorieen der Ursache und Wirkung nur auf Erfahrungsgegenstände angewandt werden dürfen, so kann man nicht behaupten, daß die Wirkung von Dingen, die außer unserer Vorstellung existiren, den Inhalt der Vorstellungen hervorbringe. Wollen wir endlich auch zugeben, daß wir uns einen bestimmten Grund unserer Erfahrungserkenntnisse denken müssen, so wäre doch immer erst zu erweisen, daß dieser Grund außer uns selbst liege, daß unser Gemüth nicht die alleinige Ursache unserer Vorstellungen sein könne; ein Beweis, den weder Kant noch Reinhold in irgend genügender Weise geliefert hat. Nicht besser steht es aber auch mit dem Vernunftglauben, den Kant aus den Anforderungen unseres sittlichen Bewußtseins ableitet. Er beweist die Unsterblichkeit daraus, daß das Sittengesetz eine moralische Vollkommenheit von uns fordere, die wir in keinem Zeitpunkt unseres Lebens wirklich erreichen, der wir uns mithin nur in unendlichem Fortgang annähern können; das Dasein Gottes daraus, daß es eine Uebereinstimmung der Würdigkeit und Glückseligkeit fore dre, die nur unter der Bedingung, daß es einen Gott gebe, möglich sei. Allein ob das Sittengesetz dieß wirklich fordert, bemerkt Schulze, das können wir nicht wissen, so lange wir nicht wissen, ob uns die Bedingungen zur Erfüllung seiner angeblichen Forderungen gegeben sind. Nur wenn mir etwas zu leisten möglich ist, kann ich annehmen, daß es die Vernunft mir befehle: zu unmöglichem ist niemand verpflichtet. Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit lassen sich somit aus dem Sittengesetz nicht ableiten; wenn sie vielmehr wirklich Bedingungen sind, ohne die dem Sittengesetz nicht entsprochen werden kann, so müßte dieses aus ihnen mit abgeleitet werden. Ob er selbst sie für solche Bedingungen hält, sagt der Skeptiker nicht; nach der Consequenz der kantischen Ethik sind sie dieß nicht, und so hat

denn Fichte zugleich mit dem Ding-an-sich auch diese zwei Glaubensartikel beseitigt.

So treffend aber diese Einwürfe gegen Kant und Reinhold sind, so viel läßt bei Schulze die allgemeine Begründung und Fassung seines Skepticismus zu wünschen übrig. Es fehlt dieser Denkweise bei ihm an jeder festen Haltung. Er will nicht behaupten, daß überhaupt kein Wissen möglich sei, sondern nur, daß der Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen außer uns bis jetzt nicht erwiesen sei. Dagegen sollen nicht allein die Thatsachen unsers Bewußtseins als solche so wenig, wie die Gesetze der Logik, bestritten werden, sondern auch die sittlichen Verpflichtungen werden für etwas erklärt, dessen Bestreitung dem Skeptiker nicht in den Sinn komme, weil die Gesetze der praktischen Vernunft, auf denen sie beruhen, so fest stehen, als irgend eine andere Thatsache in unserem Gemüth. Es ist also kein sehr folgerichtiger Zweifel, um den es sich hier handelt. Und mit der Begründung dieses Zweifels hat es sich Schulze gar zu leicht gemacht. Sein Hauptgrund ist die immer wiederkehrende, bis zum Ueberdruß wiederholte Behauptung, daß man von unseren Begriffen nicht auf die Dinge schließen könne, daß man nicht sagen könne, weil etwas so oder so gedacht werden müsse, so müsse es auch so oder so sein. Schulze will uns deßhalb sogar verbieten, aus dem Dasein der Vorstellungen die Existenz eines Vorstellungsvermögens und eines vorstellenden Wesens zu folgern. Eine solche Beweisführung für den Zweifel ist nicht blos sehr ungründlich, sondern sie ist auch der unmittelbare Widerspruch: wenn man bezweifelt, ob etwas so sei, wie wir es uns, nicht etwa blos sinnlich vorzustellen, sondern zu denken genöthigt sind, so heißt dieß mit andern Worten: man zweifelt, ob wir es uns so denken müssen, wie wir es uns denken müssen. Es giebt ja kein anderes Merkmal der Möglichkeit, als die Denkbarkeit, und kein anderes Merkmal der Wirklichkeit, als die Nothwendigkeit, uns die Sache als wirklich zu denken. Einer Theorie, welche

dieses Merkmal nicht anerkennt, ließ sich kein großer Erfolg versprechen, und ihr Urheber selbst vermochte sie auf die Dauer nicht festzuhalten. Er trug sie zwar in seiner „Kritik der theoretischen Philosophie" (1801) noch einmal in aller Ausführlichkeit vor; in der Folge kam er aber mehr und mehr von ihr ab und neigte sich zu Jacobi und Bouterwek hin. Indessen hat von seinen späteren Schriften keine mehr eine Wirkung gehabt, welche der des Aenesidemus zu vergleichen wäre. Schulze's Bedeutung besteht darin, daß er den reinen Idealismus als die Consequenz des kantischen Kriticismus nachwies; und er hat dadurch namentlich auf Fichte, wie uns dieser selbst sagt[1]), sehr bedeutend eingewirkt. Nachdem Fichte diese Consequenz gezogen, und der Wissenschaft ebendamit eine neue Aufgabe gestellt hatte, war die Rolle einer Skepsis, die nur in der Bestreitung des inconsequenten kantisch-reinholdischen Idealismus ihre Stärke gehabt hatte, zu Ende.

Gleichzeitig mit Schulze führte Salomo Maimon (1754—1800) die Sache der Skepsis gegen Kant's Kriticismus; ein Jude aus Litthauen, der sich durch eine seltene Begabung und eine eiserne Willenskraft unter den ungünstigsten Verhältnissen vom polnischen Talmudisten zum deutschen Philosophen emporgearbeitet hatte; der sich Jahre lang als Vagabund in Norddeutschland herumtrieb und namentlich in Berlin lebte, bis ihm endlich Graf Kalkreuth auf seinen Gütern eine Zuflucht gewährte; der aber trotz der Zerfahrenheit und zeitweisen Verkommenheit seines Lebens durch eine Reihe geistvoller und scharfsinniger Schriften in die philosophische Bewegung eingriff und von Kant selbst als der bedeutendste und verständnißvollste unter allen seinen Gegnern anerkannt wurde. Was ihn dazu machte, das war einerseits allerdings ein ungewöhnliches philosophisches Talent, dem es nur an der ruhigen Sammlung und methodischen Aus-

1) In dem Brief an Stephani, J. G. Fichte's Leben II, 393 (511).

bildung fehlte; andererseits aber wesentlich der Umstand, daß er eben nicht blos der Gegner, sondern weit mehr noch der Schüler des großen Königsberger Philosophen war. Während Schulze den Kriticismus von außenher angegriffen und ihm nur zum Zwecke der Widerlegung seine eigenen Folgesätze vorgehalten hatte, sehen wir diese Sätze bei Maimon sich von innen, aus den von ihm selbst getheilten Voraussetzungen des kantischen Standpunkts, entwickeln; und wenn er auch eine zu skeptische Natur war, um positive Vorschläge zur Umbildung desselben zu machen, wenn er mit seiner zersetzenden Verstandesschärfe zwar einen ausgezeichneten Kritiker, aber keinen Systematiker, mit seiner ungelenken und schwerverständlichen Darstellung zwar einen durch Reichthum und Selbständigkeit der Gedanken sehr anregenden Schriftsteller, aber nicht den Begründer einer philosophischen Schule abgab, so hat er doch der weiteren Entwicklung des transcendentalen Idealismus viel unmittelbarer vorgearbeitet als dieß durch Angriffe geschehen konnte, welche diesem System als Ganzem jede Geltung absprachen, während sie selbst doch nichts haltbares dafür zu bieten hatten.

Was nun Maimon an Kant tadelt, ist zunächst schon der formale Mangel, auf dessen Verbesserung es bereits Reinhold bei seiner Elementarphilosophie abgesehen hatte: daß Kant von zwei Stämmen der menschlichen Erkenntniß ausgeht, statt diese selbst aus ihrer gemeinschaftlichen Wurzel herzuleiten. Er seinerseits erkennt diese mit Reinhold in dem Bewußtsein als solchem; aber wenn der letztere das Bewußtsein sofort als vorstellendes Bewußtsein gefaßt, und den Akt des Vorstellens für seine Grundthatsache gehalten hatte, so ist dieß, wie Maimon glaubt, verfehlt. Die Vorstellung ist nur eine bestimmte Art des Bewußtseins; das gemeinsame, unter das alle Arten desselben fallen, kann nur das Bewußtsein überhaupt, oder das Denken in der weitesten Bedeutung des Wortes sein, und dieses besteht in der Verbindung eines Mannigfaltigen zur objektiven Einheit. Das Bewußtsein

des Mannigfaltigen außer der Verbindung durch's Denken ist Anschauung; das Bewußtsein seiner einzelnen Bestandtheile als der Bestandtheile dieses zu verbindenden Mannigfaltigen ist Vorstellung des letztern; das Bewußtsein eines jeden Bestandtheils als eines Bestandtheils nicht nur dieses, sondern mehrerer zu verbindenden Mannigfaltigen, ist Begriff dieses Mannigfaltigen [1]); so daß demnach in dem Bewußtsein als solchem alle die verschiedenen Arten desselben als seine Elemente enthalten sind.

Es ist aber nicht blos die Form unserer Vorstellungen, die wir aus dem Bewußtsein herzuleiten haben, sondern auch für den Stoff derselben sind wir, wie Maimon glaubt, nicht berechtigt eine andere Quelle vorauszusetzen. Wenn Kant und Reinhold Dinge außer uns annahmen, auf welche die Empfindungen sich beziehen sollten, so findet Maimon mit Schulze, solche Dinge lassen sich nicht blos nicht beweisen, sondern man könne sich auch von ihnen keinen Begriff machen. Das Ding außer unserem Bewußtsein, das Ding an sich, wäre etwas schlechthin unerkennbares, ein Gegenstand, der durch gar kein Merkmal gedacht werden müßte; eine imaginäre Größe, ein Unding. Eines Stoffes bedürfen wir freilich für unser Denken, denn das Denken ist Beziehung einer Form auf eine Materie; und dieser Stoff muß uns, als das allem bewußten Denken vorangehende, gegeben sein. Damit ist aber nicht gesagt, daß er von Dingen außer uns herrühren müsse; dieß ist vielmehr eine widersinnige Annahme, denn wie kann das, was außer uns ist, als Stoff unserer Vorstellungen in uns sein? Sondern ein gegebenes ist das, dessen Ursprung uns unbekannt ist, das, was wir nicht in Gedanken auflösen können, das Irrationale: das Noumenon bezeichnet nur die Grenze unseres Erkennens.

Das Gegebene in diesem Sinn ist nun ein doppeltes.

1) Neue Logik 2. Abschn. II. III. Die weiteren Nachweise aus Maimon's Schriften findet man bei Erdmann Gesch. d. n. Ph. III, a, 515 ff. K. Fischer Gesch. d. n. Ph. V, 135 ff.

A posteriori sind uns die Empfindungen, als ein Mannigfaltiges ohne verknüpfende Einheit, gegeben; a priori die Bedingungen, unter denen uns jenes Mannigfaltige allein gegeben werden kann, Raum und Zeit, als die bestimmten Arten, das Mannigfaltige zur Einheit des Bewußtseins zusammenzufassen. Das Vermögen, diese gegebenen Erkenntnisse zu haben, ist die Sinnlichkeit. Sie liefert uns die Objekte als solche, deren Entstehungsart uns unbekannt ist, als Produkte unseres Denkens; werden wir uns der Regeln bewußt, nach denen wir dieselben hervorbringen, so wird die Anschauung zum Begriff, die Sinnlichkeit zum Verstand. Verstand und Sinnlichkeit verhalten sich daher zu einander nicht wie zwei ganz verschiedene Kräfte, sondern nur wie zwei verschiedene Entwicklungsstufen einer und derselben Kraft: die Sinnlichkeit ist nichts anderes, als unvollständiger Verstand.

Das Grundgesetz alles realen Denkens ist nach Maimon der „Satz der Bestimmbarkeit" oder der Satz: daß zwei Glieder des Mannigfaltigen durch's Denken verbunden werden können, wenn das eine derselben ein bestimmtes, das andere ein von diesem bestimmbares, und daher als Denkobjekt von ihm abhängig ist; (der Sache nach nur ein anderer Ausdruck und eine bestimmte Anwendung des Gesetzes, welches in der Logik als „Satz des Grundes" aufgeführt zu werden pflegt, und welches besagt, daß jeder Fortgang und jede Verknüpfung unserer Gedanken durch den Zusammenhang von Grund und Folge bestimmt wird.) Die Verbindung eines Mannigfaltigen nach dem Grundsatz der Bestimmbarkeit ist ein Urtheil; das Bestimmte, von welchem ein Bestimmbares bestimmt wird, ist das Subjekt, das Bestimmbare, welches von jenem bestimmt wird, das Prädikat des Urtheils. Ist hiebei das Bestimmte gegeben und das Bestimmbare wird gesucht und aus ihm herausgewickelt, so ist das Urtheil ein analytisches, ist das Bestimmbare gegeben und seine Bestimmung wird gesucht, so ist es ein synthetisches. Auf die Urtheile führt

Maimon, nach Kant's Vorgang (vgl. S. 414. 429), alle Denkoperationen zurück; die verschiedenen Arten der Urtheile leitet er, unter einer weitgehenden Vereinfachung der gewöhnlichen Logik, aus seinen ebenbesprochenen grundlegenden Bestimmungen ab. Auf dieselben geht er auch für die Ableitung der Kategorieen[1]) zurück: sie alle sind, wie er sagt, nur nähere Bestimmungen des Satzes der Bestimmbarkeit, sie drücken die apriorischen Bedingungen aus, unter denen reelle Objekte gedacht werden können, das an sich unbestimmte im Verhältniß zum Bewußtsein bestimmt werden kann. In seiner Kategorieentafel stimmt Maimon mit Kant überein, nur daß er unter den Kategorieen der Relation die der Causalität wegläßt, weil sie von blos empirischem Gebrauch sei; und eben diese Kategorie ist es auch, hinsichtlich deren er bei der Frage nach der Anwendbarkeit der Kategorieen am entschiedensten von Kant abweicht. Denn wenn er sie auch auf denkbare Objekte überhaupt, und daher auch auf die sinnlichen aber nicht empirischen Objekte der Mathematik anwendbar findet, so bestreitet er doch nicht blos mit Kant ihre Anwendbarkeit auf die Dinge an sich, weil diese überhaupt unerkennbar sind, sondern auch mit Hume, aber gegen Kant, ihre Anwendbarkeit auf Erscheinungen. Denn um zwei Erscheinungen in das Verhältniß der Ursache und Wirkung setzen zu können, sagt er, müßte man wissen, was man nie wissen kann: daß dieselben nicht blos bisher immer in einer bestimmten Ordnung aufeinandergefolgt sind, sondern daß sie überhaupt immer in dieser Ordnung aufeinanderfolgen; so lange man dieß nicht weiß, gründen sich unsere Causalitätsschlüsse nur auf Gewöhnung, sie haben blos subjektive Gewißheit, bloße Wahrscheinlichkeit. Wenn wir ihnen objektive Wahrheit zuschreiben, so verwechseln wir die Verknüpfung unserer Ideen mit einem realen Zusammenhang, wir halten für eine

1) Maimon selbst, des Griechischen unkundig, schreibt beharrlich: Kathegorien; ebenso: Methaphisik, empyrisch u. dgl.

Thatsache der Erfahrung, was nur ein Erzeugniß unserer Einbildungskraft ist.

Auf die Einbildungskraft führt Maimon auch diejenigen Vorstellungen zurück, welche Kant von der Vernunft hergeleitet hatte, die Ideen. Eine Idee ist nach Kant der Begriff von einem Unbedingten. Allein die Vernunft, entgegnet ihm Maimon, verlangt von uns zwar Aufsteigen vom Bedingten zu seiner Bedingung und von jeder Bedingung zu einer höheren; aber zu einer letzten Bedingung wird sie uns nur dann führen, wenn die Reihe der Bedingungen endlich ist. Eine unendliche Reihe dagegen hat als solche kein letztes Glied; denken wir uns daher doch ein solches, so kann diese Vorstellung nur in der Natur der Einbildungskraft gegründet sein. Nun ist aber das Unbedingte nichts anderes, als das letzte Glied einer unendlichen Reihe; denn eine endliche ist als Ganzes und daher auch in ihrem letzten Glied bedingt. Unsere Vernunft kann uns daher die Vorstellung eines Unbedingten nicht liefern, und wenn wir uns mit dieser Vorstellung in Widersprüche verwickeln, so ist dieß (wie Maimon des näheren nachweist) nicht ein Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, sondern ein Streit derselben mit der Einbildungskraft.

Diese Differenz hätte indessen am Ende doch nicht so viel auf sich; mag man die Ideen der Vernunft oder der Phantasie auf Rechnung schreiben: in dem Ergebniß, daß ihre Annahme auf einer Täuschung beruhe, stimmt Kant mit seinem Kritiker überein. Der letztere behauptet nun aber das gleiche auch von denjenigen Ueberzeugungen, in denen Kant's praktischer Vernunftglaube bestand. Die Idee eines vollkommensten Wesens hat, wie er glaubt, auch als praktische Idee nur subjektive Bedeutung. Sie fordert uns auf, nicht blos für bedingte Zwecke, sondern auch für den höchsten Zweck, den einer höchsten Ursache, die Mittel zu suchen; d. h. sie befiehlt uns das Streben nach der höchsten Vollkommenheit. In diesem Streben besteht die allgemeine, für jedes Vernunftwesen gültige Religion. Versuchen wir

es dagegen, der Idee des allervollkommensten Wesens ein bestimmtes Objekt zu unterlegen, uns ein solches Wesen als wirklich vorzustellen, so gerathen wir unvermeidlich in den Widerspruch, uns dasselbe nach der Analogie eines empirischen Objekts denken zu müssen, weil es kein anderes Objekt für uns giebt. Wir legen ihm Willen und Verstand bei, während doch ein Wille nur da sein kann, wo das Streben ist, ein Objekt hervorzubringen, welches dem Wollenden fehlt, und ein Verstand nur da, wo Anschauungen nach apriorischen Regeln bestimmt werden, und Anschauungen ihrerseits nur unter der endlichen Bestimmung der Zeit möglich sind: unsere Gottesidee wird anthropomorphistisch, sie widerspricht sich selbst, die Vernunftreligion wird zu einer besonderen Religion, die als solche keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit hat.[1]) Fichte hat in der Folge diese Bedenken wieder aufgenommen. Wenn aber Maimon trotzdem die Annahme einer Weltseele vertheidigt (a. a. O. 179 ff.), die doch auch nur eine besondere dogmatische Vorstellung über die letzte Ursache ist, und wenn er im Zusammenhang damit behauptet (ebd. 63), die höheren Seelenkräfte seien bei allen Vernunftwesen dieselben, alle Verschiedenheit unter ihnen habe ihren Sitz nur in der körperlichen Organisation und den niederen Seelenkräften, so geht dieß über das, was ihm sein kritischer Standpunkt erlaubte, weit hinaus.

Auch mit dem kantischen Moralprincip ist Maimon nicht einverstanden, weil die Realität der Autonomie des Willens sich nicht beweisen lasse, und somit die auf sie gegründete Forderung eines Handelns, welches durch die allgemeine Vernunftform der Idealität bestimmt werde, eine gegenstandslose Idee sei. Er selbst findet das Motiv des sittlichen Handelns in dem angenehmen Gefühl der eigenen Würde, den wesentlichsten Bestandtheil desselben (mit Aristoteles) in dem Erkennen. Indessen hat

1) Philos. Wörterb. S. 97 ff. 10 ff.

er sich auch hier im wesentlichen auf die Kritik beschränkt, ohne die positive Umbildung des kantischen Systems zu versuchen.

Um so entschiedener unternahm dieß sein Zeitgenosse Jakob Sigismund Beck (1761—1842), ein persönlicher Schüler von Kant, der erst in Halle Philosophie lehrte und seit 1799 Professor in Rostock war. Der dritte Band seines „erläuternden Auszugs aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant" (1793—1796) führt den bezeichnenden Titel: „Einzig-möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muß." Dieser einzig-mögliche Standpunkt besteht aber seiner Ueberzeugung nach darin, daß von dem Ding an sich ganz abstrahirt wird, und die Erscheinungen nicht aus dem Ding und den Vorstellungsgesetzen, sondern aus diesen allein erklärt werden. Von Gegenständen außer uns können wir nichts wissen, auch nicht einmal von der Existenz solcher Gegenstände können wir wissen; denn wie uns Beck unermüdlich einschärft: wir sind niemals in der Lage, unsere Vorstellung mit ihrem angeblichen Gegenstand vergleichen und dadurch das Dasein des letztern constatiren zu können. Bei dem Ding-an-sich, welches dem Stoff unserer Vorstellungen entsprechen soll, kann man sich schlechterdings nichts denken: wenn man von unseren Vorstellungen alles das absondert, was unserer Sinnlichkeit und überhaupt der subjektiven Vorstellungsform angehört, so bleibt gar nichts positives übrig; eine Vorstellung aber, die ihr Objekt nur durch Negationen bestimmt, stellt nichts vor, es fehlt bei ihr an allem und jedem, was sie mit ihrem Gegenstand verbinden könnte. Wenn daher Reinhold und die große Mehrzahl der Kantianer unter den Dingen an sich Gegenstände versteht, welche dem Stoff unserer Vorstellungen entsprechen, so ist dieß nach Beck's Ansicht ein Rückfall in den baren Dogmatismus. In Wahrheit ist das, was unsere Empfindungen zur Einheit verknüpft, nicht der Gegenstand außer uns, sondern unsere Vorstellungsthätigkeit selbst. Was wir aber durch unser Vorstellen hervorbringen, ist Erscheinung.

Der Unterschied von Ding-an-sich und Erscheinung ist somit unhaltbar: es ist nichts in unsern Vorstellungen, was wir nicht ganz und ausschließlich selbst erzeugt hätten, und wenn die Philosophie unsere Vorstellungen erklären will, darf sie hiefür nur auf die ursprünglichen Gesetze unseres Vorstellens, oder was dasselbe, auf das „ursprüngliche Vorstellen" zurückgehen, welches die Grundthatsache unseres Bewußtseins, eine von jedem zu verlangende Erfahrung, ein allgemeines Postulat, und als solches der höchste Grundsatz und der einzige richtige Anfang der Philosophie ist.

Das ursprüngliche Vorstellen ist der Akt, durch den unser Verstand, wie Beck sagt, die ursprünglich-synthetische objektive Einheit erzeugt, ein verbundenes Mannigfaltiges setzt. Auch das Mannigfaltige selbst erhalten wir aber nur in dieser Verbindung: weder Raum und Zeit noch das Reale der Dinge sind uns vor der ursprünglichen Synthesis gegeben, sondern erst in ihr entsteht uns der Stoff, wie die Form, unter der wir ihn anschauen. Zu dieser ursprünglichen Erzeugung des verbundenen Mannigfaltigen muß jedoch ein zweiter Akt hinzukommen, durch den wir das in jenem hervorgebrachte uns als Gegenstand gegenüberstellen, es als Objekt fixiren. Beck nennt diesen zweiten Akt die ursprüngliche Anerkennung. Durch die ursprüngliche Synthesis sollen die Kategorieen, durch das ursprüngliche Anerkennen der Schematismus der Kategorieen (vgl. S. 431 f.), durch jene der Raum und das Raumerfüllende, durch diese die Zeit erzeugt werden; wobei es aber freilich begreiflicherweise sehr unklar bleibt, wie sich Beck diesen Hergang eigentlich denkt. In beiden zusammen, der Synthese und der Anerkennung, besteht das ursprüngliche Vorstellen; und erst durch dieses erhalten wir den ursprünglichen Begriff von einem Gegenstande, die Vorstellung eines Realen: „Wirklichkeit ist das ursprüngliche Vorstellen selbst, worauf der Begriff vom Objekte allererst folgt." [1]) Beck führt daher auch

1) Einz. mögl. Standp. 166. Weitere Belege geben **Erdmann** und **Fischer**.

alle naturwissenschaftlichen Begriffe auf das ursprüngliche Vorstellen zurück; er zeigt z. B., daß sich die Raumerfüllung als die Wirkung einer bewegenden Kraft darstellen müsse, weil uns die Empfindung des Widerstandes, den wir bei dem Versuch, in einen Raum einzudringen, erfahren, nur durch das ursprüngliche Setzen eines Etwas, worauf diese Empfindung folgen mußte, einer bewegenden Kraft, entstehen könne (a. a. O. 212 f.), u. s. w. Nur Eines läßt sich aus dem ursprünglichen Vorstellen nicht herleiten: das sittliche Wollen. Das Sittliche besteht nämlich, wie Beck sagt (a. a. O. 281 ff.), in dem ursprünglichen Setzen einer durch einen bloßen Begriff vorgestellten Handlung, welcher Begriff selbst auf das ursprüngliche Vorstellen nicht zurückgeführt werden kann, in einem ursprünglichen Sollen; sie beruht auf einer Causalität, die von aller Zeitbedingung und allem Naturzusammenhang unabhängig ist, deren Begriff aber ebendeßhalb nie verständlich gemacht werden kann. Der Zweck, auf den dieses Sollen sich bezieht, kann nur die Menschheit, überhaupt das der Zwecke fähige Wesen sein. Der Inhalt des Sittengesetzes besteht demnach in der Forderung, die Menschheit als Zweck, nie als bloßes Mittel zu betrachten. In der Verwirklichung dieser Forderung besteht die Hervorbringung des höchsten Guts. Das Mittel, um sich die Erreichbarkeit des höchsten Guts zu denken, ist der Glaube an die Unsterblichkeit und an Gott; aber diese nach Naturanalogieen gebildeten Reflexionsbegriffe gewähren keine Erkenntniß und lassen sich nicht zur theoretischen Ueberzeugung erheben.

Beck hat selbst später diesen Standpunkt wieder verlassen, nachdem er ihn noch eine Zeit lang in Schriften vertreten hatte. Aber auch schon bei seinem ersten Auftreten fand er damit nicht die Beachtung, welche ihm der Gehalt und die Bedeutung seiner Gedanken unter anderen Umständen wohl verschafft haben würde. Denn bereits zwei Jahre vor dem „Einzig möglichen Standpunkt“ war Fichte's Grundlage der Wissenschaftslehre erschienen, in wel-

cher das, was Beck wollte, weit schärfer, klarer und durchgreifender ausgeführt war. So richtig auch jener die idealistischen Folgesätze des kantischen Kriticismus erkannt hatte, so war doch seine Darstellung derselben noch unvollständig: er hatte zwar alle Vorstellungen nach Inhalt und Form auf das ursprüngliche Vorstellen zurückgeführt, aber nach der Quelle dieses ursprünglichen Vorstellens hatte er nicht weiter gefragt, er hatte es nicht, wie Fichte, aus dem Ich und seiner unendlichen Thätigkeit abgeleitet; hatte aber ebendeßhalb auch kein Mittel, den kantischen Gegensatz der theoretischen und der praktischen Vernunft zu beseitigen, und in beiden die sich gegenseitig bedingenden Formen jener unendlichen Thätigkeit des Ich zu erkennen. Im Zusammenhang damit schlug Beck seine Abweichung von Kant zu gering an: er behauptete fortwährend, daß sein System nicht allein die Consequenz, sondern auch die eigentliche Meinung der kantischen Kritik sei, und daß diese nur im Ausdruck sich der herrschenden Vorstellungsweise anbequemt habe; und er erschwerte es sich dadurch, seinen Standpunkt mit voller Freiheit, unabhängig von Kant's Bestimmungen, auszuführen. Nehmen wir dazu die Schwerfälligkeit seiner Darstellung, so werden wir es ganz begreiflich finden, daß seine scharfsinnigen Untersuchungen, so sehr sie auch seiner philosophischen Einsicht Ehre machen, doch nicht den Erfolg haben konnten, welchen Fichte mit seiner kühnen Ausführung und Vollendung des transcendentalen Idealismus gehabt hat.

2. Die Wissenschaftslehre. Fichte's Leben und Persönlichkeit und die Principien seines Systems.

Johann Gottlieb Fichte war den 19. Mai 1762 zu Ramenau in der Oberlausitz geboren. Sein Vater, ein Leineweber, lebte in sehr beschränkten Verhältnissen. Fremder Unterstützung hatte es der Knabe zu verdanken, daß er eine gelehrte Bildung erhielt; unter großen Entbehrungen, nicht selten mit

bitterer Noth kämpfend, studirte er (1780—1784) in Jena und Leipzig Theologie, und nachdem ihn seine Armuth genöthigt hatte, die Universität zu verlassen, mußte er neun Jahre lang in dem mühseligen Beruf eines Hauslehrers an verschiedenen Orten sein Brod suchen, ehe er zu einer selbständigen Stellung und Wirksamkeit gelangte. Aber gerade diese Zeit der Bedrängniß sollte für sein inneres und sein äußeres Leben von entscheidender Wichtigkeit werden. Eine Hauslehrerstelle führte ihn 1788 nach Zürich, wo er seine nachmalige Gattin, eine Nichte Klopstocks, kennen lernte. Der Unterricht, den er (1790) in Leipzig einem Studenten ertheilte, veranlaßte ihn zum Studium der kantischen Philosophie, während er bis dahin einer deterministischen Weltansicht gehuldigt hatte;[1]) und er fand in derselben nicht allein für sein Denken, sondern auch für sein sittliches Bedürfniß eine so volle Befriedigung, daß er sich ihr rückhaltslos in die Arme warf. Auf der Rückreise von Warschau, wohin er gleichfalls als Hauslehrer gegangen war, suchte er 1791 Kant in Königsberg auf; um sich bei dem Meister würdig einzuführen, schrieb er seine „Kritik aller Offenbarung", worin er den Standpunkt des Kriticismus mit solcher Schärfe und so ganz in Kant's Geist auf die Frage über die Möglichkeit, die Erkennbarkeit und die Bedeutung einer übernatürlichen Offenbarung anwandte, daß die Schrift bei ihrem ersten, gegen seine Absicht anonymen, Erscheinen (1792) allgemein für ein Werk des Königsberger Philosophen gehalten wurde. So war er mit Einem Male berühmt geworden; und nachdem es ihm schon 1793 eine günstige Wendung in den Vermögensverhältnissen seiner Braut möglich gemacht hatte, sich mit ihr in Zürich zu verheirathen, wurde er 1794 an Reinhold's Stelle nach Jena berufen. Die Zeit seiner dortigen Wirksamkeit

1) Die einzige authentische, aber sehr unvollständige Urkunde dieses früheren Standpunkts sind die Aphorismen in Fichte's Werken, V, 1 f., welche merklich an Lessing anklingen; bei der Bildung desselben hat neben Leibniz und Lessing doch wohl Spinoza auch direkt eingewirkt.

war die glänzendste Periode dieser Universität; aber ein unerwarteter Schlag machte ihr plötzlich ein Ende. Eine Abhandlung in Fichte's und Niethammer's Journal, in der man Atheismus fand, veranlaßte die kursächsische Regierung zu einer Klage gegen den Philosophen, der ohnedem, noch von seinen ersten politischen Schriften aus dem Jahre 1793 her, im Geruche des Revolutionärs stand; und er selbst verdarb durch seine Unklugheit und sein schroffes Auftreten seine Sache bei der weimarischen Regierung so gründlich, daß sie schließlich, statt die Freiheit der Wissenschaft in ihm zu schützen, sein angedrohtes Entlassungsgesuch als ein wirklich eingereichtes behandelte und ihn von seiner Lehrstelle entfernte (1799). Er gieng nach Berlin, trat hier mit Fr. Schlegel, Schleiermacher und andern Gelehrten in Verbindung, und begann bald auch Vorlesungen zu halten; daneben übernahm er 1805 eine Professur in Erlangen, wo er aber nur im Sommer lesen sollte. Nach der Niederlage von Jena und dem Frieden von Tilsit war er einer der ersten von den Männern, welche den Kampf für die Wiederherstellung Preußens und Deutschlands zunächst mit den Waffen des Wortes und des Geistes ungebeugt aufnahmen. Mitten unter dem Lärm der feindlichen Truppen hielt er in Berlin, keiner persönlichen Gefahr achtend, im Winter 1807/8 jene begeisterungsvollen „Reden an die deutsche Nation", die als ein erster kühner Aufruf zur Erhebung aus tiefer Erniedrigung überall eine zündende Wirkung hervorbrachten. Was er hier verlangte, war die Wiedergeburt Deutschlands durch eine sittliche und wissenschaftliche Erziehung des Volkes. Als einen vielversprechenden Schritt zu diesem Ziele begrüßte und förderte er die Stiftung der Berliner Universität, deren zweiter Rektor er war. Er sollte jedoch nur wenige Jahre an ihr wirken. Noch in dem Befreiungskriege erkrankte seine Frau an dem Typhus, welchen sie sich bei der Pflege Verwundeter zugezogen hatte; Fichte erbte von ihr die Krankheit, und während sie wieder genas, erlag er derselben am 27. Januar 1814.

Fichte zeichnet sich vor allen andern deutschen Philosophen dadurch aus, daß die Kraft und Schärfe seines Denkens mit einer ebenso seltenen Größe des Charakters in der innigsten Verbindung stand und jede von diesen Eigenschaften in ihrer näheren Bestimmtheit durch die andere bedingt war; nur Schleiermacher läßt sich ihm, bei allen sonstigen Verschiedenheiten, in dieser Beziehung vergleichen. Sein starker, in der Schule der Noth gestählter Wille stellte sich unbedingt und uneigennützig in den Dienst der Idee; sein reiner, auf's Große gerichteter Sinn ließ sich durch keine Rücksicht auf die Meinungen und Urtheile der Menschen, auf Neigungen und Interessen, in seinem Gang aufhalten. Die logische Strenge seines Denkens wurde durch kein stärker hervortretendes gemüthliches oder ästhetisches Bedürfniß von ihrem Wege abgelenkt; den Grazien hat er nie geopfert, und dem Gefühl ein Einspruchsrecht gegen die Entscheidungen der Vernunft niemals eingeräumt; wenn ihm einmal eine Annahme begründet erschien, so zog er aus derselben, unbekümmert, was daraus werde, alle die Folgerungen, die sein klarer unerbittlicher Verstand als nothwendig erkannte. Er war so ganz der Mann, um in die philosophische Bewegung des Jahrhunderts mit überlegener Kraft einzugreifen; er war, wie wenige, befähigt, in einer Zeit der öffentlichen Noth und der Erniedrigung durch männliche Unerschrockenheit, rücksichtslose Entschlossenheit, feurige Hingebung an die vaterländische Sache, durch den Adel seiner Gesinnung, die Großartigkeit seiner Ziele, die sittliche Höhe seiner Anforderungen, ein größtes zu leisten, seine Zuhörer und seine Leser über sich selbst und ihre Gegenwart hinauszuheben. Aber er hatte auch alle die Fehler, von welchen so groß angelegte und durchgreifende Naturen selten ganz frei sind: die Gewaltsamkeit des Idealisten, den Eigensinn des Doctrinärs, die Ueberhebung eines Mannes, welcher dem eigenen Urtheil und den eigenen Gedanken unerschütterlich zu vertrauen, von fremden Ansichten und thatsächlichen Verhältnissen sich nicht stören zu lassen gewohnt ist.

Er kannte nicht blos keine Vorsicht und keine Rücksichten, sondern es fehlte ihm auch in hohem Grade an der wissenschaftlichen Umsicht. Die Paradoxie einer Behauptung war ihm kein Anlaß, an ihr zu zweifeln, die Unausführbarkeit eines Vorschlags kein Grund, ihn zurückzunehmen. Was er für wahr ansah, daran hielt er fest, mochte die Erfahrung und das natürliche Bewußtsein sich noch so laut dagegen auflehnen; was er als sittlich nothwendig erkannt zu haben glaubte, das forderte er, wie es auch immer mit seiner Möglichkeit bestellt sein mochte. Er war mit Einem Wort der geborene Idealist; aber dieser Idealismus ruhte durchaus auf philosophischer Forschung: das, was ihn beseelte, war neben der sittlichen Begeisterung für praktische Aufgaben zugleich jener „logische Fanatismus“, der auch für das Handeln von der wissenschaftlichen Erkenntniß alles Heil erwartet, der aber freilich nur allzu geneigt ist, seine subjektiven Voraussetzungen der Wirklichkeit aufzudrängen, nach unvollständiger Beobachtung voreilig abzuschließen, und wenn die Erfahrung mit der Ansicht des Philosophen nicht stimmt, der logischen Consequenz vor den Thatsachen den Vorzug zu geben. Von einem solchen Philosophen ließ sich allerdings nicht erwarten, daß ihm die Aufstellung eines haltbaren, allen berechtigten Anforderungen Rechnung tragenden Systems gelingen werde; um so mehr aber, daß er einen gegebenen Standpunkt mit vollendeter Folgerichtigkeit, nicht rechts noch links blickend, zu seinen äußersten Consequenzen entwickeln, daß er ebendadurch seine principielle Würdigung in hohem Grad fördern, daß er übersehene Aufgaben ergreifen und ihre Wichtigkeit an's Licht stellen, daß er selbst durch seine Irrthümer für die Auffindung der richtigen Lösungen mehr leisten werde, als andere durch die Wahrheiten, welche sie aussprechen, ohne sich der Schwierigkeiten, die darin liegen, jemals deutlich bewußt zu werden.

Das System, von dem Fichte ausgieng, war das kantische. Ihm hatte er sich beim Beginn seines Mannesalters mit der

ganzen Entschiedenheit seines Wesens angeschlossen, und er hat sich nie förmlich von ihm getrennt. Er hat stets behauptet, seine eigene Philosophie sei nichts anderes, als der richtig verstandene Kriticismus, und noch in seinem letzten Lebensjahre hören wir ihn die Weissagung von dem Geiste, welcher die Christen in alle Wahrheit leiten soll, auf den königsberger Philosophen deuten, mit dem diese Epoche erst angebrochen sei.[1]) Aber der eigentliche Sinn der kantischen Lehre wird, wie er glaubt, nur dann richtig gefaßt, wenn man das Ding-an-sich ganz aufgiebt, und alle unsere Vorstellungen, den ganzen Inhalt unseres Bewußtseins, allein und ausschließlich aus dem vorstellenden Ich ableitet. Näher setzt er dieß in den Schriften, in welchen er seit 1794 sein eigenes System darlegte, so auseinander.

Fichte ist zunächst mit Reinhold, welcher sich in dieser Beziehung ein bleibendes Verdienst erworben habe, darüber einig, daß die Philosophie als solche von einem einzigen Grundsatz auszugehen, und ihren ganzen Inhalt aus diesem ihrem Princip streng systematisch abzuleiten habe. Den Gegenstand der Philosophie bildet, wie schon Leibniz und Wolff gelehrt hatten, nur das Nothwendige, oder genauer, nach Fichte, nur die nothwendigen Thathandlungen des Geistes; wogegen die besonderen Wissenschaften die freien oder willkührlichen Handlungen und das durch sie gesetzte zu ihrem eigenthümlichen Inhalt haben. Indem die Philosophie diese nothwendigen Handlungen untersucht, legt sie den Grund für alle besonderen Wissenschaften, macht diese als Wissenschaften erst möglich; und sie wird deßhalb von Fichte, theils überhaupt, theils namentlich in seiner eigenen Fassung, als Wissenschaftslehre bezeichnet. Was aber nothwendig ist, das muß sich als solches durch seinen Zusammenhang mit anderem

1) J. G. Fichte's sämmtl. Werke herausg. v. J. H. Fichte (8 Bde.) IV, 570. Auf diese Ausgabe beziehen sich im folgenden alle Verweisungen ohne nähere Bezeichnung. Eine Ergänzung derselben bilden die früher erschienenen „Nachgelassenen Werke" (3 Bde.).

gleichfalls nothwendigem nachweisen und alle nothwendigen Sätze müssen sich schließlich auf Einen Satz, von dem sie alle abhängen, Ein oberstes Princip zurückführen lassen.

Näher kann dieses Princip auf zwei Seiten gesucht werden: im Denken oder im Sein, in dem Ich oder in dem Ding. Die Philosophie soll den Grund aller Erfahrung angeben; ihr Objekt liegt somit nothwendig außer aller Erfahrung. Aber doch enthält für das endliche Vernunftwesen die Erfahrung den ganzen Stoff seines Denkens. Wollen wir uns über die Erfahrung erheben, so ist dieß nur dadurch möglich, daß wir abstrahiren, daß wir im Denken trennen, was in der Erfahrung verbunden ist. Diese Abstraktion bezieht sich nun entweder auf das Ding oder auf die Intelligenz; denn diese beiden in ihrer Verbindung bilden die Erfahrung. Abstrahiren wir von dem Dinge, so behalten wir das Ich-an-sich und unser System ist Idealismus; abstrahiren wir von der Intelligenz, so behalten wir das Ding-an-sich, und unser System ist Dogmatismus; jeder folgerichtige Dogmatismus aber ist (wie dieß nach Jacobi jede Verstandesphilosophie überhaupt ist) Fatalismus. Diese beiden Systeme schließen sich aus; es giebt daher zwischen ihnen kein Drittes, keine Vermittlung: wir können nur zwischen diesen zwei wählen. Nun kann freilich, wie Fichte sagt, keines von ihnen das andere direkt widerlegen, weil jedes das Princip des andern längnet; und es sind deßhalb in letzter Beziehung nicht wissenschaftliche Gründe, sondern Charaktereigenschaften, welche über das System eines jeden entscheiden „Zum Philosophen muß man geboren sein, dazu erzogen werden und sich selbst dazu erziehen: aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden." „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat." Wer sich noch nicht zum vollen Gefühl seiner Freiheit erhoben hat, der kann die Dinge nicht entbehren, weil er sich selbst nur im

Vorstellen der Dinge findet, er ist Dogmatiker. Wer dagegen seiner Unabhängigkeit von allem Aeußeren sich bewußt wird, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst und kann sie nicht brauchen, er ist Idealist. Aber doch ist, wie unser Philosoph glaubt, die wissenschaftliche Widerlegung des Dogmatismus darum nicht unmöglich, nur muß sie auf indirektem Wege geführt werden. Der Dogmatismus ist gänzlich unfähig, die Erfahrung zu erklären. Er will die Vorstellungen von den Dingen, das Bewußtsein von dem Sein herleiten. Aber von diesem zu jenem giebt es keine Brücke. Wenn die Intelligenz sich selbst erscheint, sich selbst zusieht, so ist in diesem Zusehen ihr Sein schon enthalten; ein Sein dagegen kann immer nur ein Sein, aber niemals eine Intelligenz hervorbringen. Erklärt man vollends das Objekt mit den Kantianern für ein Ding-an-sich, so verwickelt man sich in den doppelten Widerspruch, daß man die Erscheinungen auf das Ding-an-sich als ihre Ursache bezieht, und somit die Kategorie der Causalität, welche doch nur auf Erscheinungen anwendbar sein soll, auf das Ansichseiende anwendet; und daß man das Ding-an-sich, das Noumenon, das von uns zur Erscheinung hinzugedachte, als ein unabhängig von unserem Denken für sich bestehendes Wesen behandelt, das, was nur durch unsere Empfindung begründet wird, zum Erklärungsgrund der Empfindung macht. Diese Widersprüche sind nach Fichte's Ansicht so schreiend, daß er geradezu erklärt: diese abenteuerliche Zusammensetzung des gröbsten Dogmatismus und des entschiedensten Idealismus könne er Kant unmöglich zutrauen, und wenn er sie ihm zutrauen müßte, so würde er die Kritik d. r. V. eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes.[1]) Diese Vorstellungsweise muß daher unbedingt aufgegeben, die Einheit des philosophischen Systems muß dadurch hergestellt werden, daß das Ding-an-sich beseitigt und das Ich

1) I, 424 ff. 482 ff. vgl. 119 f.

als das alleinige Princip der Philosophie, der alleinige Erklärungsgrund aller Erscheinungen festgehalten wird.

Sofern nun das Ich aus diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, ist es das reine oder das absolute Ich: das Ich, welches noch kein Objekt außer sich, und sich selbst nicht im Gegensatz zu einem Objekt hat, sondern dem Gegensatz von Subjekt und Objekt als der einheitliche Grund beider vorangeht, „Subjekt und Objekt zugleich ist.“ Dieses reine Ich ist, wie Fichte ausdrücklich erklärt,[1]) kein Individuum, nicht eine Person neben andern, nicht „das Ich des wirklichen Bewußtseins“; sondern „die Ichheit überhaupt“, die bloße Form des Ich, oder was dasselbe: „die Identität des Bewußtseienden und Bewußten“; denn eben darin, in dem Sichselbstdenken, in dem Zusammenfallen des Denkenden und Gedachten, besteht nach Fichte der wesentliche Charakter des Ich.

Soll aber das Ich dieses absolute, diese Identität von Subjekt und Objekt sein, so darf es nicht selbst wieder unter der Form des Objekts, als ein Sein, ein Ding, gedacht werden; es darf nicht als ein gegebenes, sondern nur als ein sich selbst setzendes, nicht als eine Thatsache, sondern als eine „Thathandlung“ gefaßt werden. Es kann ebendeßhalb auch nicht in der Weise des gegenständlichen Denkens, in Begriffen, sondern nur dadurch, daß wir uns unseres inneren Wesens in seiner Freiheit und Selbstthätigkeit bewußt werden, nur in einer intellektuellen Anschauung erkannt werden.

Die absolute Thätigkeit des Ich ist demnach der Punkt, von dem wir für jede Erklärung des Gegebenen auszugehen haben; in ihr liegt das Princip des philosophischen Systems. „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein“, dieß ist der erste, nach Form und Inhalt unbedingte Grundsatz der Wissenschaftslehre. In der ersten Darstellung derselben (1794) hat es Fichte

1) I, 502 f. 515 f. 528 f. II, 382 u. ö.

unternommen, diesen Grundsatz aus einer allgemein anerkannten Thatsache zu deduciren. Er wählt dazu die Thatsache des Denkens, wie dieselbe in dem Satz der Identität, A = A, ausgedrückt werde. Was dieser Satz aussage, bemerkt er, sei nicht das Sein von A, sondern nur dieß, daß A ist, wenn es ist, nur der Zusammenhang zwischen dem Vordersatz: wenn es ist, und dem Nachsatz: so ist es; dieser Zusammenhang sei aber schlechthin, ohne jeden weiteren Grund, gewiß, er werde schlechthin gesetzt; das Ich schreibe sich mithin das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen; und da nun (ich ziehe seine Darstellung etwas zusammen) dieses schlechthin Gesetzte nur im Ich und durch das Ich gesetzt sei, so setze es ebendamit sich selbst schlechthin, und eben nur darin, daß es sich selbst setze, bestehe sein Sein: „ich bin schlechthin, weil ich bin, und bin schlechthin, was ich bin, beides für das Ich." Es bedurfte indessen dieser Deduktion kaum, und noch weniger der logisch-algebraischen Formeln, mit denen sie Fichte a. a. O. mehr verdunkelt als erläutert hat, um das, was er wollte, darzuthun. Wenn man Kant's Ding-an-sich beseitigt, bleibt ja überhaupt nur das Ich oder das Selbstbewußtsein als Grund der Erscheinungen übrig, und da das Ich diese alle ohne Ausnahme hervorbringen soll, kann es selbstverständlich nur die unbedingte Produktivität, die absolute Thätigkeit sein — ein Zusammenhang, welcher in einigen anderen fichte'schen Darstellungen deutlicher, als in der obenerwähnten, hervortritt.

So gewiß aber alles, was uns als Inhalt unseres Bewußtseins gegeben ist, nur aus dem Ich entspringen kann, so unentbehrlich ist diesem, als Bedingung seines Vorstellens, (wenn auch natürlich als eine von ihm selbst gesetzte Bedingung) das Nichtich. Die Wissenschaftslehre stellt daher ihrem so eben besprochenen ersten Grundsatz den zweiten zur Seite: „dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nichtich." Dieser zweite Grundsatz läßt sich, wie Fichte in der ersten Darstellung seines Systems sagt, aus dem ersten nicht ableiten; er deducirt ihn daher gleichfalls

aus einem empirischen Datum, daraus, daß unter den Thatsachen des Bewußtseins der Satz des Widerspruchs, — non = A ist nicht A, — und mithin unter den Handlungen des Ich ein Entgegensetzen vorkomme; welches letztere, da außer dem Ich ursprünglich nichts gesetzt ist, nur in einem Setzen des Nicht-ich bestehen könne. Anderswo (im Naturrecht und der Sittenlehre) zeigt er, daß das Ich als selbstbewußtes und wollendes sich nicht setzen könne, ohne sich das Objekt oder die Natur vorauszusetzen. Aber so richtig dieses auch ist, so wenig ist es doch eine Ableitung des Nichtich aus dem reinen oder absoluten Ich; wir stoßen vielmehr gleich hier am Eingang des Systems auf einen Punkt, wo selbst Fichte die von ihm so nachdrücklich geforderte Einheit seines Princips nicht ganz festhalten, nicht alles streng logisch aus diesem Einen Princip ableiten kann.

Auch das Nichtich ist jedoch im Ich, denn außer ihm ist überhaupt nichts; es sind sich mithin im Ich Ich und Nichtich entgegengesetzt. Dieses seinerseits ist nur möglich, wenn beide sich gegenseitig einschränken, d. h. sich theilweise aufheben, und dieß nur, wenn sowohl das Ich als das Nichtich theilbar gesetzt werden. Aus der Entgegensetzung des Ich und Nichtich ergiebt sich so ein dritter Grundsatz, der ihre Vereinigung ausdrückt: „Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nichtich entgegen." Der These des ersten Grundsatzes tritt im zweiten ihre Antithese zur Seite, und aus beiden geht im dritten eine Synthese hervor.

Aus diesen Grundsätzen entwickelt sich nun mittelst derselben Methode, welche auch bei ihrer Ableitung selbst schon beobachtet worden ist, durch logische Analyse und Synthese, die ganze Wissenschaftslehre. Die erste Synthesis, die des Ich und des Nichtich, wird analysirt; es werden neue Entgegengesetzte in ihr gefunden und durch einen neuen Beziehungsgrund verbunden, und dieses Verfahren wird so lange fortgesetzt, bis man auf Entgegengesetzte kommt, die sich nicht mehr vollkommen verbinden lassen, deren

annäherungsweise Verbindung daher nur praktische Aufgabe sein kann. Bis zu diesem Punkt erstreckt sich das Gebiet der theoretischen, mit ihm beginnt das der praktischen Philosophie. Jene analysirt von den zwei Sätzen, welche in dem dritten Grundsatz (der Synthese des Ich und Nichtich) verbunden sind, den ersten: „das Ich setzt sich selbst als beschränkt (oder bestimmt) durch das Nichtich"; diese den andern: „Das Ich setzt das Nichtich als beschränkt durch das Ich", und mithin sich selbst als bestimmend das Nichtich.

3. Der theoretische Theil der Wissenschaftslehre.

In dem theoretischen Theil seines Systems fragt Fichte zuerst, was für allgemeine Bestimmungen in dem Satze: „Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nichtich" enthalten sind, unter welchen Bedingungen es sich überhaupt so setzen kann. Sofern das Ich sich als bestimmt setzt, ist es leidend, sofern es sich so setzt, also sich selbst bestimmt, ist es thätig; und wenn die Einheit des Bewußtseins nicht aufgegeben werden soll, darf dieses beides sich nicht aufheben, sondern es muß als Eines und dasselbe gedacht werden: in derselben Rücksicht, in welcher das Ich bestimmt wird, in welcher Realität in ihm aufgehoben wird, muß es sich selbst bestimmen, Realität in sich setzen, und umgekehrt. Es muß mit Einem Wort nur eine theilweise Realität in sich setzen, und ebendamit alle die Realität, welche es nicht in sich setzt, in das Nichtich, und sich selbst und das Nichtich gegenseitig durch einander bestimmt setzen. Die Wechselbestimmung des Ich und des Nichtich ist die erste von den Bedingungen, unter denen das Ich sich als bestimmt durch das Nichtich setzen kann.

Sofern nun das Ich bestimmt wird, oder leidet, kommt dem Nichtich Thätigkeit, Wirksamkeit, Realität zu, d. h. es wird solche in ihm gesetzt; sie wird dieß aber eben nur durch das Leiden des Ich: das Nichtich erscheint als die Ursache dieses Leidens, und

wir erhalten so die Kategorie der **Causalität**. Sofern andererseits das Leiden des Ich nur durch die Selbstbeschränkung seiner Thätigkeit möglich ist, setzt es voraus, daß im Ich und seiner Thätigkeit alle Realität enthalten sei; und als dieser Inbegriff aller Realität ist das Ich **Substanz**; wiefern es dagegen in eine besondere Sphäre dieses Umkreises gesetzt wird (wiefern es sich auf eine theilweise Realität oder Thätigkeit einschränkt) ist es accidentell, oder es ist in ihm ein **Accidens**.

Wie lassen sich nun aber diese beiden Bestimmungen vereinigen? Wie ist es möglich, daß das Leiden des Ich von der Causalität des Nichtich herrührt, wenn doch das Ich als Substanz die Quelle aller Thätigkeit ist, und somit auch die Thätigkeit des Nichtich und das Leiden des Ich durch die eigene Thätigkeit des Ich gesetzt wird? Auf diese Frage gewinnt Fichte mittelst einer unnöthig verwickelten und höchst undurchsichtigen Auseinandersetzung die Antwort: die Wechselbestimmung des Leidens im Ich und der Thätigkeit im Nichtich, die gegenseitige Bedingtheit beider durch einander, setze eine „unabhängige Thätigkeit" im Ich[1]) voraus, deren Wesen eben darin bestehe, jenen Wechsel hervorzubringen, die an sich unendliche Thätigkeit des Ich durch den äußeren Anstoß, das Nichtich, das Objekt, zu beschränken, sich eines Theils dieser Thätigkeit zu entäußern und sie auf das Nichtich zu übertragen. Diese unabhängige, schöpferische Thätigkeit des Ich ist die **produktive Einbildungskraft**. Sie ist es, welche in ihrem bewußtlosen Wirken das Objekt (oder genauer: die **Vorstellung** des Objekts), hervorbringt, und uns dasselbe, eben weil sie es bewußtlos erzeugt hat, als ein Ding außer uns erscheinen läßt; welche aber ebendadurch das Selbstbewußtsein, die Unterscheidung des Subjekts vom Objekt, erst möglich macht.

---

1) F. redet zwar anfangs seltsamer Weise von einer unabhängigen Thätigkeit im Ich **und Nichtich**; in der Folge zeigt es sich aber, daß es sich nur um eine solche Thätigkeit im Ich handeln kann.

Die Grenze, welche sich das Ich am Objekt setzt, ist nun aber nicht eine feste, sondern eine „unendliche Grenze", nicht eine solche, durch welche sich die unendliche Thätigkeit des Ich ein für allemal beschränkt, sondern eine Grenze, die von derselben immer wieder aufgehoben und in veränderter Gestalt auf's neue gesetzt wird. Das Ich begrenzt seine in's unendliche gehende Thätigkeit; in demselben Augenblick, in dem es aus sich herausgeht, nimmt es dieselbe „in einer und ebenderselben ungetheilten und unzuunterscheidenden Handlung" auch wieder in sich auf; es geht von einem bestimmten Punkt seiner Thätigkeit in sich zurück, reflektirt sie in sich selbst, versucht sie sich zuzuschreiben. Aber thäte es dieß wirklich in abschließender Weise, so wäre seine Thätigkeit nicht mehr unendlich. Es kann daher nicht in der Begrenzung beharren: die Einbildungskraft wird nach jeder Reflexion wieder in's unendliche zurückgetrieben; es wird eine neue Begrenzung versucht, aber in demselben Moment auch wieder über dieselbe hinausgegangen und so fort (II, 214 f.). In diesem Wechsel von Begrenzung, Hinausstreben über die Grenze, neuer Begrenzung, neuem Hinausgehen u. s. w. besteht die Entwicklung der Vorstellungsthätigkeit. Jede neue Produktion und Reflexion liefert ein neues Erzeugniß, eine neue Klasse von Vorstellungen; kommt die schöpferische Thätigkeit des Ich schließlich an einen Punkt, auf dem sie in keinem Objekt mehr zur Anschauung gebracht werden kann, wo ihre Darstellung als unendliche Aufgabe erkannt wird, so tritt an die Stelle des Seins das Sollen, die theoretische Philosophie geht in die praktische über.

Das erste Erzeugniß dieses Processes ist die Empfindung. Das Ich begrenzt seine an sich unendliche Thätigkeit, wendet sie von dem Begrenzungspunkte gegen sich selbst zurück, und findet sich in Folge davon leidend, durch etwas in sich vorgefundenes frembartiges beschränkt und bestimmt. Indem es auf seine Empfindung reflektirt, sich als begrenzt setzt, setzt es sich ebendamit ein Begrenzendes entgegen, es producirt dasselbe, schaut es als

ein von ihm selbst unterschiedenes, jenseits der Grenze seiner eigenen Thätigkeit liegendes an: aus der Empfindung geht als der nächste Schritt in der Entwicklung des vorstellenden Bewußtseins die Anschauung hervor. Wird auf die Anschauung wieder reflektirt, und das Angeschaute als Produkt des Ich erkannt, so stellt sich dasselbe als Bild dar. Jedes Bild ist aber Bild eines Dinges, mit dem es übereinstimmt. Sofern daher das Angeschaute als Bild gesetzt wird, wird zugleich von diesem Bild das wirkliche Ding unterschieden, und die Uebereinstimmung des Bildes mit dem Dinge vorausgesetzt. Die Merkmale des Bildes werden dem Ding als seine Eigenschaften beigelegt: es erscheint als die Substanz, der sie als Accidentien zukommen; das Dasein des Bildes wird auf die Wirksamkeit des Dinges, auf die Causalität desselben, zurückgeführt; und es zeigt sich so die Einbildungskraft als die eigentliche Quelle der Kategorieen, welche Kant aus dem Denken abgeleitet hatte. Aus derselben Quelle entspringen die Anschauungen des Raumes und der Zeit, deren Ableitung (II, 391 ff.) aber freilich etwas sehr gezwungenes hat und sich von Lücken und unbewiesenen Voraussetzungen keineswegs frei hält. Damit aber das Angeschaute ein realer Gegenstand für uns werde, muß unsere anschauende Thätigkeit durch eine weitere Reflexion in dem Punkte, wohin wir das Objekt verlegen, zum Stehen gebracht, und es muß dadurch ihr Produkt als die Ursache, deren Wirkung unsere Anschauung ist, fixirt werden, und darin besteht die eigenthümliche Thätigkeit des Verstandes. Diese selbst setzt ihrerseits voraus, daß wir durch Selbstbestimmung uns ein bestimmtes Objekt geben oder davon absehen können; d. h. sie setzt eine Thätigkeit voraus, deren Natur in dem Vermögen besteht, auf einen Gegenstand frei zu reflektiren oder von ihm zu abstrahiren: die Urtheilskraft; und diese hinwiederum kann nur in einem absoluten Abstraktionsvermögen, in der Fähigkeit, von jedem Objekt überhaupt zu abstrahiren, begründet sein. Dieses absolute Abstraktionsvermögen

ist die Vernunft. Durch sie vollzieht sich die Unterscheidung zwischen dem, wovon abstrahirt werden kann, und dem, was nach jeder noch so weit gehenden Abstraktion noch übrig bleibt, wovon nicht abstrahirt werden kann, zwischen dem Objekt und dem Ich: durch sie kommen wir zum reinen Selbstbewußtsein. Im reinen Selbstbewußtsein ergreift das Ich sich selbst als den Grund alles objektiven Seins; wenn es sich bisher als bestimmt durch das Nichtich gesetzt hatte, so erkennt es jetzt, daß dieses sein Bestimmtwerden aus ihm selbst hervorgeht, es „setzt sich selbst als bestimmend das Nichtich": das theoretische Verhalten geht in's praktische, die theoretische Philosophie in die praktische über.

Diese ganze Darstellung leidet nun freilich an einer Einseitigkeit, die in der Folge, wie wir finden werden, nicht blos andere, sondern auch ihren Urheber selbst, über den Standpunkt der Wissenschaftslehre hinausführte. Fichte macht hier den Versuch, aus dem Ich allein zu erklären, was sich nur aus seinem Wechselverkehr mit einer ihm gegebenen und von seinem Vorstellen unabhängigen Welt erklären läßt. Die Vorstellungsthätigkeit, welche in Wirklichkeit nur durch die äußeren Eindrücke hervorgerufen wird, soll ohne Beihülfe derselben begriffen, es sollen nicht blos die Formen und Gesetze des Vorstellens, sondern es soll auch der Inhalt unserer Vorstellungen ausschließlich aus dem vorstellenden Geiste abgeleitet, und ebendamit die ganze Außenwelt zu einer bloßen Abspiegelung unseres Innern, einem bloßen Erzeugniß unseres Bewußtseins gemacht werden. Dieser Versuch konnte der Natur der Sache nach nicht gelingen, er konnte nicht ohne vielfache Gewaltsamkeit, Künstelei und Unklarheit unternommen und durchgeführt werden. Aber trotzdem war es vom höchsten Werthe, daß er überhaupt einmal gemacht wurde. Denn für's erste nöthigte er gerade durch seine Einseitigkeit zur schärfsten Beobachtung und Zergliederung aller der Thätigkeiten, durch die unser Vorstellen von der subjektiven Seite bedingt ist; und in dieser Beziehung wird man wirklich Fichte's gezwungenen De-

duktionen fortwährend manche treffende Wahrnehmung, namentlich über die Bedeutung der Phantasie und des Verstandes für die Bildung der sinnlichen Anschauungen, entnehmen können. Sodann aber — und dieß ist in philosophischer Beziehung noch wichtiger — wurde durch Fichte die thatsächliche Probe über die Haltbarkeit einer Voraussetzung gemacht, welche durch den ganzen bisherigen Gang der erkenntnißtheoretischen Untersuchungen seit Berkeley und Hume, namentlich aber durch Kant's Kriticismus nahe gelegt war. Alle diese Untersuchungen hatten in zunehmendem Maße zu der Frage hingedrängt, ob wir überhaupt zur Annahme einer Außenwelt, zur Annahme von Dingen, die nicht blos in unserer Vorstellung existiren, ein Recht haben. Kant hatte diese Frage bejaht; aber schon ein Jacobi, Schulze und Maimon hatten ihm die Befugniß dazu abgesprochen; und wenn man einmal mit ihm die Dinge-an-sich für schlechthin unerkennbar hielt, so ließ sich allerdings für das Dasein dieser Dinge und ihre Einwirkung auf das vorstellende Wesen kein Beweis führen (vgl. S. 513 f.). Indem Fichte das, was Kant bejaht hatte, entschlossen verneinte, und das vorstellende Bewußtsein ohne die Voraussetzung einer objektiven Welt zu erklären den Versuch machte, mußte es sich zeigen, ob der transcendentale Idealismus, nicht allein in seiner fichte'schen, sondern auch schon in seiner kantischen Gestalt, sich durchführen lasse; und wenn er sich bei jenem Versuch in unlösbare Schwierigkeiten verwickelte, so war ebendamit der philosophischen Forschung die Aufgabe gestellt, den Grund dieses Mißlingens aufzusuchen und die Ergebnisse wie die Grundlagen des Systems, durch welches Kant Epoche gemacht hatte, auf's neue zu prüfen.

4. Die praktische Philosophie.

Um vieles geringer sind die Veränderungen, welche Fichte in dem praktischen Theile seines Systems mit der kantischen Lehre vorgenommen hat; so wenig er immer auch hier die Selbständigkeit seines Denkens und die Rücksichtslosigkeit seines Idealismus

verläugnet. Er selbst fand sich zwar durch die Betrachtung des Rechts und des sittlichen Lebens unverkennbar weit mehr angezogen, er war mehr für sie gemacht und hat sie ausführlicher behandelt, als die rein theoretischen Fragen; er sprach es selbst aus, daß das eigentliche Ziel seiner Philosophie hier liege, und er hat wirklich auf diesem Gebiete, so unausführbar seine Vorschläge auch oft waren, doch im ganzen dauernderes geschaffen, als auf dem spekulativen. Aber für die Gesammtrichtung der philosophischen Entwicklung waren die grundlegenden Untersuchungen, welche uns im bisherigen beschäftigt haben, doch von größerer Wichtigkeit, und sie sind es, an welche dieselbe in Schelling und Hegel zunächst angeknüpft hat.

Sehen wir vorerst, wie Fichte das praktische Princip im allgemeinen bestimmt.

Sofern das Ich vorstellend oder Intelligenz ist, sagt er (II, 246 ff.), hat es das Nichtich außer sich und es selbst wird durch das Nichtich bestimmt; dieses erscheint ihm als etwas ihm schlechthin, ohne sein eigenes Zuthun, gegebenes, von dem es in seinem Vorstellen abhängig ist. Sofern andererseits das Ich das absolute, sich selbst setzende ist, muß diese Abhängigkeit aufgehoben, das Nichtich durch das Ich bestimmt werden. In der ersteren Eigenschaft setzt das Ich sich selbst Schranken, und erzeugt durch diese Beschränkung seiner eigenen Thätigkeit das Objekt; in der zweiten zeigt es sich unendlich, es setzt nur sich selbst, seine Thätigkeit geht in sich selbst zurück: diese Thätigkeit ist dort die objektive, hier die reine. Das Ich ist demnach zugleich abhängig und unabhängig, zugleich endlich und unendlich, zugleich von dem Objekt bestimmt und das Bestimmende des Objekts. Wie lassen sich diese beiden Bestimmungen vereinigen, wie läßt sich ihr Widerspruch lösen? Nicht dadurch, antwortet unser Philosoph, daß das Objekt ganz beseitigt wird; denn als Intelligenz ist das Ich nothwendig beschränkt, es bedarf des äußeren Anstoßes, mit welchem das Objekt gesetzt ist. Es bleibt daher nur, daß das Ich zwar

immer eine Schranke, ein Objekt außer sich hat, daß es aber durch kein Objekt schlechthin beschränkt ist, sondern über jedes hinauszugehen, jede gegebene Schranke weiter hinauszurücken fähig ist. Sofern nun das Objekt nie ganz verschwindet, und daher die reine Thätigkeit des Ich fortwährend einen Widerstand findet, ist diese Thätigkeit ein bloßes Streben; und eben hierauf, auf dem Gefühl des Widerstands, mit dem unser Streben zu kämpfen hat, beruht der Glaube an die Realität des Objekts; dieser Glaube wäre nicht möglich, wenn nicht unser Streben, indem es über den äußeren Anstoß hinausgeht, uns denselben als Schranke erscheinen ließe. Weil aber dieser Widerstand auf keinem Punkt ein absoluter ist, weil er unsere Thätigkeit nie schlechthin hemmt, so ist jenes Streben ein unendliches, nach jeder Hemmung sich neu erzeugendes, ein Trieb. Der Gegenstand dieses Triebes ist im allgemeinen die Uebereinstimmung des Objekts mit dem Ich, die Aufhebung des Widerstands, den es der reinen Thätigkeit des Ich leistet, und eben damit die Vollendung des Ich in sich selbst. Da diese aber in der Wirklichkeit nie schlechthin zu erreichen ist, geht es nicht auf die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nichtich abhängende Welt, sondern auf eine Welt, wie sie sein würde, wenn durch das Ich schlechthin alle Realität gesetzt wäre, eine ideale Welt, auf das Ideal und das Handeln nach Idealen. Indem sich das Ich in diesem seinem Streben begrenzt fühlt, entsteht ihm ein Sehnen; wenn sein Handeln seinem Sehnen entspricht, erzeugt sich ein Gefühl des Beifalls, der Zufriedenheit, andernfalls ein Gefühl des Mißfallens, der Unzufriedenheit, der Entzweiung des Subjekts mit sich selbst. Da aber jene Zufriedenheit nicht von der Hervorbringung eines bestimmten Objekts, sondern nur von der Uebereinstimmung des Ich mit sich selbst abhängt, hat der ideale Trieb seinen Zweck in sich selbst, er ist ein absoluter Trieb, ein Trieb um des Triebes willen, oder wenn wir ihn als Gesetz fassen, ein absolutes Gesetz, ein Gesetz um des Gesetzes willen, ein kategorischer Imperativ.

In der weiteren Ausführung seiner praktischen Philosophie unterscheidet Fichte mit Kant die Rechtslehre und die Sittenlehre; den Unterschied beider hat er, wie wir finden werden, noch schärfer und bestimmter festgestellt, als jener. Zu diesen zwei Haupttheilen der praktischen Philosophie kommen dann als drittes auch bei ihm die Bestimmungen über die Religion, welche er auf dem ursprünglichen Standpunkt seines Systems gleichfalls noch ausschließlicher, als selbst Kant, auf die Moral zurückführt.

Fichte's „Grundlage des Naturrechts" (1796), der Zeit nach früher, als Kant's Rechtslehre, aber später, als einige andere Schriften verwandten Inhalts (vgl. S. 420), knüpft unmittelbar an die bisher besprochenen Untersuchungen an. Wenn Fichte in diesen das sittliche Handeln überhaupt deducirt hatte, so deducirt er in den ersten Abschnitten des Naturrechts das rechtliche Handeln und seine Gesetze. Er führt hier zuerst den für uns höchst überflüssigen, für ihn höchst bezeichnenden Beweis, daß ein endliches vernünftiges Wesen sich selbst nicht setzen könne, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben, daher auch nicht, ohne eine Sinnenwelt außer sich zu setzen, und ohne andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen; und nachdem er das Verhältniß dieser Vernunftwesen als Rechtsverhältniß bestimmt hat zeigt er mittelst einer äußerst erzwungenen Deduktion, daß das Vernunftwesen sich nicht als wirksames Individuum setzen könne, ohne sich einen materiellen Leib zuzuschreiben, daß es einen gleichartigen Leib auch allen andern Vernunftwesen zuschreiben müsse, daß dieser Leib ein organischer sein müsse, daß er aus einer zähen haltbaren Materie bestehen, bewegliche Theile haben, mit Sinn und Empfindung begabt sein müsse u. s. w.; daß also mit Einem Wort der menschliche Organismus die unerläßliche Bedingung der Anwendbarkeit des Rechtsbegriffs sei. Ein rechtsphilosophisches Interesse haben aber von allen diesen Erörterungen nur diejenigen, welche die Ableitung und Bestimmung des Rechtsbegriffs als solchen betreffen. Das Vernunftwesen, sagt Fichte

in dieser Beziehung, kann von andern nicht verlangen, als vernünftiges Wesen anerkannt zu werden, wenn es sie nicht gleichfalls als solche behandelt; es muß dieß aber verlangen, weil es nur im Verhältniß zu andern Vernunftwesen sich als Individuum setzen kann; es ist mithin verbunden, die freien Wesen außer sich in allen Fällen als solche anzuerkennen und zu behandeln, d. h. seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der ihrigen zu beschränken. In diesem Verhältniß besteht nun das Rechtsverhältniß, in dieser Formel der Rechtssatz, das allgemeinste Rechtsgesetz. Dieses Gesetz gilt daher nur in Beziehung auf Vernunftwesen, und zwar nur auf solche, mit denen wir in einem wirklichen Verhältniß stehen: weder zu Sachen, noch zu solchen Personen, deren Wirkungssphäre von der unsrigen gänzlich geschieden ist, (wie etwa zu Verstorbenen) ist ein Rechtsverhältniß möglich. Es gilt ferner nur für die Handlungen der Vernunftwesen, für die Aeußerungen ihrer Freiheit in der Sinnenwelt, denn nur durch diese kommen sie in Wechselwirkung: auf den Willen als solchen läßt sich das Rechtsgesetz nicht ein, es hat, wie Fichte ausdrücklich erklärt, mit dem Sittengesetz nichts zu thun, und läßt sich nicht aus ihm ableiten. Es gilt endlich nur unter der Bedingung der Gegenseitigkeit, und giebt deßhalb dem gegenüber, der es nicht einhält, wie Fichte schief sagt (III, 90), das Recht, ihn willkührlich zu behandeln, d. h. das Recht, seine Einhaltung zu erzwingen.

Aus der genaueren Entwicklung des allgemeinen Rechtsgesetzes ergeben sich die „Urrechte", von denen übrigens Fichte ausdrücklich bemerkt, sie seien niemals bestehendes Recht gewesen, sondern seien eine „Fiktion", aber eine wissenschaftlich nothwendige Fiktion. Diese Urrechte führen sich nun alle auf zwei zurück: die Unantastbarkeit und Freiheit unseres Leibes, und die Unverletzlichkeit unseres Eigenthums. Was die letztere im besonderen betrifft, so bestreitet Fichte schon in einer seiner ersten Schriften (VI, 121) die Meinung, als ob alle Menschen ein ursprüngliches Eigenthumsrecht auf den ganzen

Erdboden hätten, und die mit ihr zusammenhängende Forderung einer gleichen Eigenthumsvertheilung mit der Bemerkung: es gebe kein natürliches Eigenthumsrecht, sondern nur ein natürliches Zueignungsrecht; der Mensch mache eine Sache erst durch seine Arbeit zu seinem Eigenthum, wer daher mehr arbeite, dürfe auch mehr besitzen, und wer nicht arbeite, besitze rechtlich gar nichts.

Das Urrecht als solches kann indessen nicht genügen. Denn einmal bestimmt es zwar, daß das Eigenthumsrecht geachtet werden müsse; aber wie weit dieses Recht gehe, was als das Eigenthum eines jeden zu betrachten sei, was und unter welchen Bedingungen es als herrenloses Gut in Besitz genommen werden dürfe, läßt das Urrecht als solches unentschieden; dieß läßt sich nur durch Vertrag feststellen. Sodann ist aber auch der Rechtszustand, so lange er sich nur auf die Urrechte stützt, durchaus unsicher, da jeder das Recht des andern nur dann zu achten verbunden ist, wenn dieser das seinige achtet; ob dieß aber der Fall sein wird, dafür hat er keine Bürgschaft, und auch das Zwangsrecht, welches dem Verletzten zusteht, nützt wenig, so lange nicht dafür gesorgt ist, daß dieser Zwang einestheils wirklich eintritt, und andererseits die Grenzen des Rechts nicht überschreitet; d. h. so lange nicht eine Macht da ist, welche jede Rechtsverletzung durch Zwang verhindert, ohne daß doch hiebei von ihr selbst eine neue Rechtsverletzung zu befürchten wäre. Im Besitz dieser Macht ist aber nicht der Einzelne, sondern nur die Gesammtheit, und sie allein gewährt auch die Bürgschaft für die richtige Anwendung derselben: die Sicherung wie die nähere Bestimmung der Rechte kann in keine andere Hand, als in die des Gemeinwesens, des Staates, gelegt werden.

Der Staat entsteht durch den übereinstimmenden Willen aller seiner Mitglieder, sich zur Sicherung ihrer Rechte zu vereinigen, durch den „Staatsbürgervertrag“; seine Entstehung setzt daher Einstimmigkeit aller Betheiligten voraus: wer sich jenem Vertrag nicht unterwirft, der bleibt vom Staat ausgeschlossen.

Die Quelle aller öffentlichen Gewalt liegt somit in der Gesammtheit der Staatsbürger, im Volke: der Grundsatz der Volkssouveränetät wird von Fichte auf's entschiedenste festgehalten. Gerade deßhalb darf aber, wie er glaubt, diese Gewalt nicht unmittelbar vom Volk ausgeübt werden; die unmittelbare Demokratie ist vielmehr nicht allein die unzweckmäßigste, sondern eine schlechthin rechtswidrige Verfassung. Denn jede mit der Vollziehung der Gesetze beauftragte Behörde, auch die ganze Gemeinde, kann die Gesetze verletzen oder ihre Anwendung unterlassen, sie kann dem ursprünglichen Willen des Volkes, wie dieser in dem Grundgesetz des Staats ausgedrückt ist, zuwiderhandeln. Gegen diese Gefahr kann sich das Gemeinwesen nur durch die Verantwortlichkeit der Staatsgewalt sichern; die Personen, denen sie anvertraut ist, müssen einen Richter über sich haben. Nur unter dieser Bedingung ist ein Rechtsstaat möglich: „eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine Despotie." Die Gesammtgemeinde hat aber keinen Richter über sich: sie wäre, wenn sie die Staatsgewalt selbst ausübte, zugleich Richter und Parthei. Sie darf demnach diese Gewalt nicht in Händen behalten, sie muß dieselbe durch Repräsentanten ausüben lassen. Diese Repräsentanten jedoch durch die Theilung der drei Gewalten, oder auch nur durch die Trennung der gesetzgebenden Gewalt von der vollziehenden zu beschränken, hält Fichte (hierin mit Rousseau und den Männern des Convents einverstanden) für unthunlich. Das einzige wirksame Gegenmittel gegen den Despotismus soll vielmehr in der Errichtung eines „Ephorats" liegen, einer Behörde, die ohne alle eigene Gesetzgebungs- oder Vollziehungsgewalt die Verwalter der letzteren überwachen und sie, falls sie sich eine Gesetzwidrigkeit erlauben, unter sofortiger Suspension aller ihrer Amtsbefugnisse vor den Richterstuhl der Gemeinde ziehen soll; ein so eminent unpraktischer Vorschlag, daß Fichte selbst später [1]) auf seine Ausführbarkeit verzichtete. Da

1) In dem System der Rechtslehre v. 1812. Nachg. W. W. II, 632.

er aber von der Theilung der Gewalten fortwährend nichts hören wollte, nahm er jetzt seine Zuflucht zu der Hoffnung, es werde ja einmal eine Zeit kommen, wo die Regierung keiner Ueberwachung bedürfe, weil sie in die Hände der Besten gelegt sei.

Die Aufgabe des Staats setzt Fichte im allgemeinen in die Sicherung des Rechts; nur hierauf sollte ja seine Nothwendigkeit beruhen. Dazu dient nun theils die Strafrechtspflege, theils die Polizei, und so werden denn beide eingehend besprochen. Der Polizei räumt Fichte, seinen absolutistischen Neigungen entsprechend, ein weit gehendes Recht zur Beaufsichtigung der Einzelnen ein. Das Strafrecht des Staats will er auf einen „Abbüßungsvertrag" gründen, durch welchen der Staatsbürger das Recht erhalte, statt der Ausschließung vom Staate, die ihn sonst für jede Gesetzesverletzung treffen müßte, die ihn aber vogelfrei machen würde, sich einem anderen, kleineren Uebel zu unterwerfen; das Interesse des Staats bei diesem Vertrage liegt in der Sicherung gegen Rechtsverletzungen, und für diesen Zweck sollen die Strafen theils auf die Besserung des Verbrechers, theils auf Abschreckung vom Verbrechen berechnet sein; nur bei vorbedachtem Mord soll der Verbrecher unbedingt vom Staat ausgeschlossen und in Folge dessen, zur Beseitigung einer öffentlichen Gefahr, von der Polizei getödtet werden. Aber neben dem Rechtsschutz wird dem Staate von Fichte schon in seinem Naturrecht v. J. 1796 noch eine zweite, thatsächlich über den Begriff einer bloßen Rechtsanstalt weit hinausgehende Aufgabe gestellt. Der Staatsbürgervertrag soll neben dem Schutzvertrag auch einen Eigenthumsvertrag (und als dritten Hauptbestandtheil, zur Sicherung jener beiden, einen Vereinigungsvertrag) in sich schließen; und dieser Eigenthumsvertrag soll nicht blos die Verletzung fremder Eigenthumsrechte verbieten, sondern er soll auch jedem für sich selbst das Recht gewähren, den Zweck alles Eigenthums erreichen, von seiner Arbeit leben zu können; er soll mithin den Staat verpflichten, dafür zu sorgen, daß dieß jedem seiner Bürger ohne Ausnahme möglich

sei. Für diesen Zweck verlangt nun Fichte schon hier eine Organisation der Arbeit durch den Staat, welche halb an die ältere Zunftverfassung, halb an neuere socialistische Systeme erinnert. Noch viel weiter geht er aber in seinem „geschlossenen Handelsstaat" v. J. 1800. Hier fordert er, daß der Staat allen die gleiche Gelegenheit zur Eigenthumserwerbung, die gleiche Möglichkeit gewähre, sich durch Arbeit Lebensgüter zu verschaffen; und um dieß zu erreichen, soll derselbe, wie er vorschlägt, nach außen sich vollständig abschließen und den ganzen auswärtigen Handel ausschließlich in seine eigene Hand nehmen, im Innern nicht allein die Preise aller landwirthschaftlichen und gewerblichen Erzeugnisse, sondern auch die Zahl derer, welche sich jedem Erwerbszweig widmen dürfen, von sich aus bestimmen. Fichte hat diese socialistische Theorie noch in seinen letzten Lebensjahren wiederholt; als die Hauptaufgabe des Staatslebens tritt aber bei ihm jetzt, zuerst in den Reden an die deutsche Nation, die ideale der Volkserziehung hervor, und gleichzeitig gewinnt auch die Nationalität für ihn einen Werth, den sie bis dahin in seinen Augen nicht gehabt hatte. Beides steht im engsten Zusammenhang: denn so lange man die höheren Interessen des geistigen Lebens von der Aufgabe des Staats ausschließt, kann auch der Nationalität, die sich im Staat verkörpert, nur eine untergeordnete Bedeutung beigelegt werden, und umgekehrt; und beide Veränderungen in seiner politischen Ansicht ergaben sich Fichte zunächst aus den Erfahrungen, welche Preußen und Deutschland in dem Unglücksjahr der Schlacht von Jena gemacht hatten. Während er sich noch unmittelbar zuvor in der Weise des damaligen deutschen Kosmopolitismus wegwerfend genug über die „Erdgeborenen" geäußert hatte, die sich von der Scholle eines gesunkenen Staatswesens nicht zu trennen wissen, gieng ihm jetzt über dem Unglück und der Erniedrigung des eigenen Landes das volle Verständniß für die Bedeutung eines Vaterlands auf. Während er bis dahin behauptet hatte, mit der Sittlichkeit und Bildung habe

sich der Staat, als bloße Rechtsanstalt, gar nicht zu befassen, betrachtete er jetzt als den wichtigsten von allen Staatszwecken die sittliche Erziehung des Volkes auf dem Grunde der wahren Wissenschaft, bei welcher letzteren er natürlich zunächst an seine eigene Philosophie dachte; und er verfolgte diesen Gedanken nach seiner Art so rücksichtslos und so einseitig, daß er die Staatsleitung mit Plato in die Hand des Lehrstandes gelegt wissen wollte. Beide Gesichtspunkte verknüpften sich ihm aber in der Ueberzeugung, daß Deutschland nicht untergehen könne, weil die Deutschen das einzige wahrhafte Kulturvolk seien, und deßhalb die Erhaltung der menschlichen Geistesbildung an die Erhaltung des deutschen Volkes geknüpft sei. Wir sehen so Fichte von den drei Aufgaben, welche dem Staatsleben gestellt sind: der Rechtsschutz, die Sorge für das Volkswohl, und die Volksbildung, anfangs die erste ganz überwiegend hervorheben; mit ihr verbindet sich dann die zweite in zunehmender Bedeutung, und schließlich wird in der dritten der Zweck erkannt, dem alle andern zu dienen haben.[1])

In einem Anhang zu seinem Naturrecht bespricht Fichte das Familienrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Hinsichtlich der beiden letztern schließt er sich durchweg an Kant an; dagegen unterscheidet er sich von ihm in sehr vortheilhafter Weise durch seine Behandlung des Familienrechts und namentlich durch seine Ausführungen über die Ehe, welche zwar auch an manchen Schiefheiten und Einseitigkeiten leiden, und solches, was nur aus der Persönlichkeit und der persönlichen Erfahrung des Philosophen hervorgieng, mit Unrecht zur allgemeinen Regel erheben, welche aber doch nicht blos Kant's äußerlicher Auffassung, sondern der ganzen bisherigen Darstellung dieses Verhältnisses gegenüber einen bedeutenden Fortschritt bezeichnen.

Zu der Rechtslehre stellt nun Fichte die Sittenlehre im

1) Ausführlicher habe ich „Fichte als Politiker" in meinen „Vorträgen und Abhandlungen" S. 140 ff. besprochen.

wesentlichen in dasselbe Verhältniß, wie Kant. Wenn sich jene auf die Handlungen bezog, bezieht sich diese auf den Willen; wenn jene die Gesetze für das äußere Verhalten der Menschen gegen einander feststellte, bestimmt diese die Gesetze für ihr inneres Verhalten zu sich selbst. Das Princip dieser Gesetzgebung (von welchem der kantische Satz, die Maxime unseres Willens müsse Princip einer allgemeinen Gesetzgebung sein können, nur eine Folgerung ausspricht IV, 234), ergiebt sich aus der Betrachtung der menschlichen Natur. Das Wesen des Ich besteht in seiner absoluten Selbstthätigkeit, seiner Freiheit. Indem es sich in diesem seinem Wesen ergreift, entsteht ihm der Trieb und die Forderung durchaus freier Selbstbestimmung, der „reine Trieb", welcher die Wurzel aller Sittlichkeit ist. Aber dieser selbst könnte sich nicht verwirklichen, das Ich sich nicht als selbstbewußtes setzen, wenn es nicht am Objekt einen Stoff hätte, der seiner Thätigkeit Widerstand leistet, und wenn es diesen Widerstand nicht in sich selbst als seine eigene Bestimmtheit, seinen natürlichen Trieb vorfände. Es sind so in ihm zwei Triebe: der reine und der sinnliche oder Naturtrieb. Aber beide sind in ihm, sie sind nur die zwei Seiten seiner Natur, bilden nur zusammen ihren „Urtrieb". Sie müssen daher in Uebereinstimmung gebracht werden, das Ich muß sich durch ihre Vereinigung als das Ganze bethätigen, welches sie beide umfaßt. Diese Vereinigung kann aber nur darin bestehen, daß der sinnliche Trieb schlechthin durch den reinen bestimmt wird; denn die Selbstbestimmung, die absolute Selbstthätigkeit, bildet das Wesen des Ich, und nur als eine Bedingung dieser seiner Selbstthätigkeit hat es das Objekt und mit ihm die sinnliche Seite seiner Natur gesetzt. Eben hierin besteht nun die Sittlichkeit. Der reine Trieb geht auf völlige Unabhängigkeit beim Handeln, auf völlige Befreiung von der Natur, die Handlung ist ihm angemessen, ist sittlich, wenn sie gleichfalls darauf ausgeht; weil aber das Objekt und der Naturtrieb fortwährend vorhanden ist, kann dieses Ziel nie wirklich erreicht

werden, sondern es ist eine unendliche Aufgabe, die sich immer nur annäherungsweise lösen läßt. Wir müssen uns für jede einzelne Handlung ein bestimmtes Ziel stecken; aber wir sollen dieses so bestimmen, daß die Handlung „in einer Reihe liegt, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden müßte." Der moralische Endzweck jedes vernünftigen Wesens ist Selbständigkeit der Vernunft überhaupt; in der Gesammtheit der Handlungen, durch welche unsere stetige Annäherung an die vollkommen freie Selbstbestimmung bewirkt wird, besteht unsere sittliche Bestimmung; und Fichte drückt deßhalb sein Moralprincip in dem Satz aus: „Erfülle jedesmal deine Bestimmung." Das Gefühl dessen, was unserer Bestimmung gemäß ist, ist das Gewissen: wir sind im Gewissen befriedigt, unserer sittlichen Ueberzeugung gewiß, wenn unser jeweiliges Bewußtsein mit unserem ursprünglichen Ich, unser empirisches Ich mit dem reinen übereinstimmt.

Diese Uebereinstimmung ist jedoch in dem Menschen nicht von Anfang an vorhanden; sie ist in seiner Natur angelegt und durch dieselbe gefordert, aber was in seinem ursprünglichen Wesen enthalten ist, muß von dem Einzelnen als empirischem Zeitwesen erst in sein Bewußtsein erhoben und mit Freiheit verwirklicht werden. Dieß kann aber nur allmählich geschehen. Zuerst wird der Mensch sich blos des Naturtriebs bewußt und von ihm beherrscht. Er reißt sich sodann vom Naturtrieb los und kommt zum Bewußtsein seiner Freiheit; aber diese Freiheit ist erst die formale, zwischen verschiedenen Naturtrieben zu wählen; seine Maxime ist die der eigenen Glückseligkeit, er wählt, was ihm die größte Lust verspricht. Eine dritte, höhere Stufe ist es, wenn der Trieb zur wirklichen Selbständigkeit, zur Unabhängigkeit von allem Gegebenen, im Menschen zur Herrschaft gelangt. Aber so lange er hiebei nur dem blinden Drang folgt, seinen Willen zur unbeschränkten Geltung zu bringen, und sich dadurch das Gefühl seines Werthes zu geben, bleibt er hinter der sittlichen Anforde-

rung doch selbst dann weit zurück, wenn er seine Zwecke mit der größten Aufopferung sinnlicher Genüsse verfolgt: seine Denkart ist vielleicht heroisch, aber nicht moralisch. Dieß wird sie erst dann, wenn der Trieb nach absoluter Selbständigkeit in ihm zum gebietenden Gesetz wird, wenn er es sich zur Maxime macht, in jedem Falle zu thun, was die Pflicht fordert, darum, weil sie es fordert. Weil aber die Kraft der Trägheit, welche dem Menschen, als endlichem Wesen, natürlich ist, jeden länger oder kürzer auf einer der niedrigeren Stufen festhält, und nur eine aus natürlichen Ursachen nicht zu erklärende That der Freiheit die Entwicklung des moralischen Sinnes bewirken kann, bleibt die Erfahrung des Bösen keinem erspart, und dieß ist das radikale Böse, von dem Kant geredet hat (vgl. S. 498).

In der weiteren Ausführung seiner Sittenlehre, deren wissenschaftliche Gliederung hier nicht genauer verfolgt werden kann, tritt bei Fichte vor allem das Bestreben hervor, kein Gebiet des menschlichen Lebens und der menschlichen Thätigkeit übrig zu lassen, welches nicht von der sittlichen Idee durchdrungen, von dem Gedanken der Pflicht erfüllt und bestimmt wäre, nichts sittlich gleichgültiges, keinen Spielraum für die Willkühr und die Neigung des Einzelnen; ebendeßhalb aber auch für jedes menschliche Lebensverhältniß den in ihm liegenden sittlichen Gehalt auszumitteln und hienach seine eigenthümliche Aufgabe zu bestimmen. Er verlangt, daß der ganze sinnliche, empirisch bestimmte Mensch Werkzeug und Vehikel des Sittengesetzes sei (IV, 231); und er setzt damit nicht allein die beiden Seiten der menschlichen Natur, die Sinnlichkeit und die Vernunft, in ein viel positiveres Verhältniß, als dieß Kant gelungen war, sondern er gewinnt auch in die sittliche Bedeutung der menschlichen Gemeinschaft eine tiefere Einsicht, als jener. Denn wenn sich der Mensch die Selbständigkeit der Vernunft zum Zweck setzt, diese aber nur in den Individuen und durch sie dargestellt werden kann, so muß, wie Fichte (a. a. O.) ausführt, jeder wollen, daß alle sittlich handeln,

er muß daher auch die Wechselwirkung aller mit allen zur Hervorbringung gemeinschaftlicher praktischer Ueberzeugungen, die sittliche Gemeinschaft aller Menschen wollen.

Dieses ethische Gemeinwesen nennt nun Fichte nach Kant's Vorgang eine Kirche, und er giebt schon dadurch zu verstehen, daß die Religion auch für ihn ihrem Wesen nach mit der Sittlichkeit zusammenfällt. Ja es ist dieß bei ihm in noch höherem Grade der Fall, als bei jenem. In dem kantischen System war der Glaube an einen moralischen Weltregenten die unerläßliche Bedingung des Glaubens an eine moralische Weltordnung, da das Ich hier eine Natur außer sich hatte, deren Gesetze die Bürgschaft ihrer Uebereinstimmung mit den Gesetzen seines eigenen Wesens nicht in sich selbst trugen. In dem System der Wissenschaftslehre dagegen ist es das Ich selbst, aus dessen unendlichem Wesen die Gesetze der Natur, wie die der sittlichen Welt, hervorgehen. Hier ist daher die Uebereinstimmung dieser beiden, die sittliche Weltordnung, an keine weitere Bedingung geknüpft, als an die Uebereinstimmung des Ich mit sich selbst, und das System giebt weder ein Recht, noch läßt es die Möglichkeit offen, von der sittlichen Weltordnung auf eine über dem Ich stehende Ursache derselben zurückzugehen. Fichte that daher nur, was er auf seinem Standpunkt thun mußte, wenn er in seiner Abhandlung „über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ [1]) den Begriff der Gottheit auf den der moralischen Weltordnung zurückführte. An die letztere müssen wir auch seiner Ansicht nach glauben, denn mit der Gesinnung, welche sich den Zweck der Moralität unbedingt vorsetzt, ist nothwendig die Ueberzeugung verbunden, daß vermöge eines höheren Gesetzes die sittliche That unfehlbar gelinge und die unsittliche mißlinge. Die Welt ist ja „nichts weiter, als die nach Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns“, „das versinn-

1) W. W. V, 175 ff. Vgl. oben S. 598.

lichte Materiale unserer Pflicht"; wie könnten ihre Gesetze mit den Pflichtgeboten irgendwie im Widerspruch stehen? Nur darauf aber geht der wahre Glaube; „diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehmen." Sie ist selbst Gott; eines anderen Gottes bedürfen wir nicht und können keinen fassen. Nur wenn jene Ordnung etwas zufälliges wäre, hätten wir einen Grund, sie aus einer von ihr selbst verschiedenen Ursache abzuleiten; da sie dieß nicht ist, da sie das absolut erste aller objektiven Erkenntniß, absolut durch sich gewiß ist, bedarf sie keines Dritten zu ihrer Begründung. „Dieses ist daher das einzig mögliche Glaubensbekenntniß: fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut." Der wahre Atheismus dagegen liegt in dem Mangel an einer lauteren sittlichen Gesinnung, in dem moralischen Empirismus, dem Eudämonismus. Er besteht darin, daß man über die Folgen seiner Handlungen klügelt, daß man der Stimme des Gewissens nicht eher gehorchen will, bis man den guten Erfolg vorherzusehen glaubt, oder daß man gar die Pflicht dem Genusse, die Tugend der Glückseligkeit unterordnet. Eben dieß thut aber, wie ihm Fichte nicht ohne Grund vorrückt, der gewöhnliche Theismus, so wie dieser besonders von der deutschen Aufklärung gefaßt worden war. Sein Gott ist der „Geber der Glückseligkeit", die Personifikation des Schicksals, des Unbekannten, von dem der Genuß abhängt; und der Philosoph erklärt deßhalb (V, 217 f.) seinen Gegnern geradezu, sie seien die eigentlichen Atheisten, ihr System sei ein System der Abgötterei und des Götzendienstes; denn dieser sei überall, wo von einem übermächtigen Wesen Glückseligkeit erwartet werde, und ob dieses Wesen eine Vogelfeder oder ein allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erden sei: wenn Glückseligkeit von ihm erwartet werde, sei es ein Götze. Doch ist es nicht blos diese Unreinheit seiner Motive, sondern auch die Unhaltbarkeit seiner Begriffe, gegen die Fichte's Angriffe auf den Theismus sich richten. Jene Einwendungen gegen die Persönlichkeit Gottes, welche Spinoza

seiner Zeit erhoben hatte, werden von Fichte, der ja auch mit Spinoza wohl bekannt war, wieder aufgenommen. So unbestreitbar seiner Ansicht nach das Dasein einer moralischen Weltordnung ist, so unmöglich und widersprechend erscheint ihm der Begriff von Gott als einer besondern Substanz. „Was nennt ihr denn, fragt er, Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden habt. Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädikats zu einem endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt." Ja er behauptet, wenn man Gott als eine besondere Substanz denke, so müsse man ihn sich körperlich denken, denn die Substanz bedeute nothwendig ein in Raum und Zeit sinnlich existirendes Wesen.[1]) Das ursprüngliche ist nach Fichte nur das Ich in seiner reinen Thätigkeit; mit dem absoluten Ich fällt die Gottheit der Sache nach zusammen; sie ist daher so wenig, wie jenes, ein Ding, ein Sein, ein Gesetztes, sondern nur „ein reines Handeln."

Ist nun hienach die Religion nichts anderes, als der praktische Glaube an eine moralische Weltordnung, die auf sich selbst vertrauende Sittlichkeit, so kann auch die **positive Religion** unter keinen anderen Gesichtspunkt gestellt werden. Daß die Religion überhaupt zur positiven wird, dieß hatte Fichte schon in seiner Kritik aller Offenbarung (oben S. 597) von der menschlichen Unfähigkeit hergeleitet, wenn er hier die Möglichkeit einer Offenbarung für den Fall, aber auch nur für den Fall einräumt, daß ein Theil der Menschheit in einen zu tiefen moralischen Verfall gerathen sei, um anders, als durch die Religion, zur Moralität, und anders, als durch die Sinne, zur Religion gebracht werden zu können. Setzen wir für „Offenbarung" das,

1) V, 186 f. 216 f. 258 ff. und schon I, 253.

was Fichte auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre dafür setzen mußte: „Offenbarungsglaube", so erhalten wir die Ansicht, welche er in der Sittenlehre (IV, 204 f.) ausspricht. Die positive Religion ist nach dieser Darstellung nichts anderes, als eine Reihe von „Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwicklung des moralischen Sinnes zu wirken." Solche Veranstaltungen können noch mit einer besonderen Auktorität versehen sein; es können diejenigen selbst, aus deren Innerem sich durch ein Wunder der Freiheit jener moralische Sinn zuerst entwickelte, dieses Wunder sich so gedeutet haben, daß es durch ein geistiges Wesen außer ihnen bewirkt sei: das Wesen der Religion wird dadurch nicht berührt. Die Religion ist Sittlichkeit, die Kirche ist ein ethisches Gemeinwesen, die Symbole sind die Zusammenfassung der Ueberzeugungen, in denen alle Mitglieder jenes Gemeinwesens übereinstimmen. Auf diesen Grund hat sich der Geistliche als „moralischer Volkslehrer" zu stellen, aber zugleich an der Erhebung aller, der Fortbildung der gemeinsamen Ueberzeugungen, und daher auch an der Fortbildung der Symbole, zu arbeiten. Dieß kann er aber nur, wenn er zugleich Gelehrter, Theolog ist; und wenn er als Volkslehrer die Pflicht hat, dem gemeinsamen Glauben nicht zu widersprechen, so darf ihm als Gelehrten und Schriftsteller das Recht der vollkommen freien Forschung nicht verkümmert werden (IV, 236. 348 f.).

5. Die spätere Gestalt der fichte'schen Philosophie.

Das System, dessen Grundzüge ich bisher dargestellt habe, wurde von Fichte bis um den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts in Vorlesungen und Schriften vorgetragen. Ihm hat er seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie vorzugsweise zu verdanken, wenn auch in den außerphilosophischen Kreisen die politischen, moralischen und religionsphilosophischen Werke der folgenden Jahre durch ihre populärere Haltung, und zum Theil

auch durch ihre Beziehung auf die brennendsten Zeitfragen, eine größere Wirkung hervorbrachten. Indessen vollzog sich nicht lange nach Fichte's Abgang von Jena ein allmählicher Umschwung in seinen Ansichten, welcher schließlich zu einer sehr erheblichen Aenderung seines ganzen Standpunkts hinführte. Das System der Wissenschaftslehre litt schon in seiner ersten Grundlage an einer widerspruchsvollen Unklarheit. Dieses System wollte den gesammten Inhalt unseres Bewußtseins aus dem Ich ableiten, die ganze objektive Welt nur als Schöpfung und Erscheinung des Ich betrachtet wissen. Der Einwurf lag nahe: wie denn das Ich, der einzelne Mensch, der nicht blos andere Menschen, sondern auch eine Natur neben sich hat, und der nach Fichte selbst nur unter dieser Bedingung als Einzelner dasein kann, zugleich die schöpferische Ursache aller dieser Menschen und Dinge sein könne; und dieser Einwurf trat auch schon Fichte, nicht selten recht plump und mit wenig Verständniß, entgegen. Um ihn zu entkräften, unterschied Fichte mit zunehmender Bestimmtheit zwischen dem empirischen und dem reinen oder absoluten Ich. Jenes ist die selbstbewußte Einzelpersönlichkeit, das Subjekt, welches die Objekte, und unter ihnen auch wieder selbstbewußte Persönlichkeiten, außer sich hat, und welches eben durch seinen Gegensatz zu ihnen sich als Subjekt bestimmt; dieses ist das gemeinsame Wesen aller selbstbewußten Persönlichkeiten, das Subjekt-Objekt, welches mit den Subjekten auch die Objekte, als Bedingung ihres Selbstbewußtseins, erzeugt. [1]) Allein mit welchem Recht konnte das letztere, wenn sein Begriff so bestimmt war, noch Ich genannt werden? Ich ist eben nur das selbstbewußte Wesen, das Subjekt, welches andere Dinge als Objekte von sich unterscheidet; das unendliche Wesen dagegen, der einheit-

1) In den Schriften von 1794 und 1795 (Grundlage der Wissenschaftslehre u. s. w.) und selbst im Naturrecht (1796) wird diese Unterscheidung noch nicht ausdrücklich gemacht, wohl aber in den Schriften seit 1797, denen die Citate S. 604 entnommen sind.

liche Grund des Subjekts und Objekts, ist weder dieses noch jenes, es ist nicht Ich, sondern das, was über dem Ich und dem Nichtich steht. Der Begriff des absoluten Ich bricht so in der Mitte entzwei: auf die eine Seite tritt das Ich oder das Subjekt, und neben ihm das Objekt, auf die andere das Absolute oder die absolute Identität als der Grund, aus dem wir das Subjekt wie das Objekt herzuleiten haben. Diese Folgerung hat zuerst Schelling aus den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre gezogen; aber auch Fichte kann sich ihr nicht entziehen, und eine Vergleichung der beiderseitigen Lehren macht es wahrscheinlich, daß er hiebei von dem Einfluß seines Schülers doch nicht so unabhängig war, wie er selbst dieß geglaubt und behauptet hat. Die Hauptsache ist aber allerdings die innere Consequenz des Systems; unter den äußeren Veranlassungen, welche dem Philosophen diese Consequenz näher legten, ist namentlich der Atheismusstreit zu beachten, sofern er durch diesen genöthigt wurde, die Frage nach dem gemeinsamen, über die Einzelpersönlichkeit übergreifenden Grund alles Einzeldaseins eingehender zu erörtern. Er konnte denselben, wie wir gesehen haben, zunächst nur in dem absoluten Ich und der inneren Gesetzmäßigkeit seines Wesens suchen, die sich in der moralischen Weltordnung offenbart. Aber je bestimmter er es aussprach, daß diese moralische Weltordnung das wahrhaft Göttliche und der Grund aller Realität, der Einzelne dagegen nur als Glied in ihr begriffen sei, um so entschiedener wurde sie ihm, wie sehr er sich auch zunächst noch gegen die Substanz Spinoza's sträuben mochte, doch thatsächlich das ursprünglich Wirkliche und Substantielle, das ursprüngliche Sein, um so unvermeidlicher verwandelte sie sich mit der Zeit aus einer bloßen Welt**ordnung** in die Ursache und das Wesen der Welt.

Der Anfang dieser Umwandlung begegnet uns schon in einer Schrift vom Jahr 1800.[1]) Fichte bezeichnet hier (II,

1) Der „Bestimmung des Menschen". Genaueres bei Fischer Gesch. d. n. Phil. V, 851 f. 838 f., auf dessen sorgfältige Analyse der Schriften

294 f.) das Gesetz, unter dem der Wille aller endlichen Wesen steht, also dasselbe, was er sonst die moralische Weltordnung nennt, als einen ewigen und unveränderlichen Willen, als das geistige Band der Vernunftwelt, das einige Lebensprincip der geistigen Welt, den Urquell von ihr und von uns, als das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin unsere Seele aus ihrer innersten Tiefe sich bewege, alles andere dagegen erklärt er für bloße Erscheinung; während er zugleich fast mit Jacobi's Worten behauptet (II, 248 ff.), der Glaube allein sei es, durch den wir nicht allein dieses Ewigen, sondern aller Realität überhaupt gewiß werden. Denkt er auch bei diesem Glauben zunächst noch in Kant's Sinn an den moralischen Glauben, der mit dem Gewissen und der Gesinnung zusammenfällt, so bedurfte es doch nur eines kleinen Schrittes, um ihn in den religiösen Glauben, und ebendamit jenen „ewigen Willen", der hier noch unklar zwischen dem absoluten Ich und einem vom Ich verschiedenen Absoluten in der Mitte schwebt, in das letztere, in den Willen der Gottheit zu verwandeln.

Noch weiter geht die Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahr 1801 mit der Behauptung (II, 63): der Ursprung des Wissens müsse in dem Nichtwissen liegen, in der Grenze und dem Nichtsein des Wissens, also in dem Sein, und näher in dem absoluten Sein, weil das Wissen absolut sei. Hier haben wir bereits das, was der Philosoph früher für durchaus undenkbar und für das eigentliche Princip des Dogmatismus erklärt hatte (vgl. S. 602), das Sein als Grund des Bewußtseins, das Absolute in der Form des Seins, nicht in der des Erkennens. Mit voller Entschiedenheit hat aber Fichte diesen Standpunkt erst etwas später, seit 1805, in einer Reihe von Schriften entwickelt, unter denen die „Anweisung zum seligen Leben" (1806) und der Abriß der Wissenschaftslehre von 1810 für uns die wichtigsten sind.

aus Fichte's späterer Periode ich hier überhaupt ein für allemale verweisen will.

Alles Wissen, sagt er jetzt (II, 696 f. V, 438 f. u. a. St.), ist nur ein Bild (ein Schema) des Seins. Das eigentliche und wahre Sein aber wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtsein, denn allem Werden muß man ein Sein, und schließlich ein solches Sein voraussetzen, das nicht geworden und somit schlechthin durch sich selbst ist. Ist es aber schlechthin durch sich selbst, so ist es auch alles, was es sein kann, von Anfang an ganz und ungetheilt; es kann daher nichts in ihm werden oder sich verändern, es kann nur als eine in sich vollendete absolut unveränderliche Einerleiheit gedacht werden, und eben diese ist das, was wir Gott nennen. Außer diesem absoluten Sein ist kein inneres auf sich beruhendes Sein, denn dieß ist es allein; was außer ihm sein soll, kann nur sein Bild, sein Dasein oder wie Fichte auch sagt (V, 509 ff.), seine Form sein. Mit dieser muß sein Wesen durch sich selbst unabtrennlich verbunden, sie muß in der inneren Bestimmtheit des göttlichen Wesens gegründet sein. Das Bild des Seins ist aber das Wissen; das Dasein ist nur im Bewußtsein, im Wissen, in der Vorstellung des Seins gegeben, diese ist die einzige mögliche Form und Weise des Daseins. Was daher außer Gott da ist, existirt nur im Wissen als Bild des göttlichen Seins. In diesem Bilde erscheint das an sich einheitliche Sein als ein mannigfaltiges; das Wissen wird in seiner Selbstanschauung zum Ich, ebendamit zerfällt es aber in eine Welt von Ichen, die eine für sie alle gleiche und gemeinsame Sinnenwelt außer sich haben. Von dieser Mannigfaltigkeit zur Einheit, von der Erscheinung zum Sein zurückzugehen, ist die Aufgabe und die Seligkeit des Menschen. Die höhere Sittlichkeit besteht darin, daß man die Menschheit, in sich und in andern, zur Offenbarung des göttlichen Wesens macht, das Heilige, Gute und Schöne in ihr darstellt; die Religion darin, daß man Gott allein als wirklich, alles andere als nichtseiend erkennt, daß man nur das Leben der Gottheit lebt und eben will; die Wissenschaft darin, daß man alles Mannigfaltige

auf die Einheit zurückzuführen und aus der Einheit geordnet abzuleiten vermag (V, 468 f. u. a.). Kein anderer ist nach Fichte auch der Standpunkt des Christenthums, wie dieses im Johannesevangelium, und namentlich im Prolog dieses Evangeliums, am reinsten dargestellt sein soll. Zu seinen geschichtlichen Bestandtheilen verhält sich jedoch der Philosoph auch jetzt noch nicht anders, als früher. Er giebt zu, daß die Erkenntniß von der absoluten Identität der Menschheit mit der Gottheit dem Stifter unserer Religion zuerst, und zwar in ursprünglicher Weise, als eine Aussage seines Selbstbewußtseins, als etwas in seiner Persönlichkeit, in seiner Weise, da zu sein, unmittelbar gegebenes, aufgegangen sei; aber er behauptet dennoch, auf den Glauben an diese Person komme es nicht an, nur das Metaphysische, nicht das Historische, mache selig (V, 482 f. 567 f.); und in seiner Schrift über die Berliner Universität (VIII, 130. 136 f.) erklärt er: der Wille Gottes könne ohne alle besondere Offenbarung erkannt werden, die heiligen Bücher seien durchaus nicht Erkenntnißquelle, sondern nur Vehikel des Volksunterrichts, und müssen bei diesem, ganz unabhängig von dem, was die Verfasser etwa wirklich gesagt haben, so erklärt werden, wie sie hätten sagen sollen. — Die Stadien, welche der Einzelne und die Menschheit auf dem Wege zu ihrem Ziele durchläuft, hat Fichte wiederholt in einer Weise besprochen, welche sich durch die geistvolle Charakteristik der verschiedenen Standpunkte, durch die philosophische Deduktion der geschichtlichen Erscheinungen, und durch die Zusammenfassung derselben zu einer stufenweisen Entwicklung, mit der hegel'schen Phänomenologie und Geschichtsphilosophie nahe berührt. Wenn er aber freilich diese Entwicklung von einem Normalvolk ausgehen läßt, welches durch seinen Vernunftinstinkt der Träger aller Bildung und der Erzieher der übrigen, wilden und kulturlosen Völker geworden sei (VII, 132 f.), so kommt in diesem seltsamen, von Fichte noch in seinem letzten Lebensjahr (IV, 469 f.)

wiederholten Einfall zugleich der ganze Unterschied seines Verfahrens von dem seines Nachfolgers zum Vorschein.

Fichte selbst hat nun allerdings niemals eingeräumt, daß er den ursprünglichen Standpunkt der Wissenschaftslehre später verlassen habe. Allein wenn er selbst sich auch dieser Aenderung seines Standpunktes nicht bewußt war, so thut dieß dem Thatbestand, welcher offen genug vorliegt, keinen Eintrag. Während er früher das Sein aus dem Bewußtsein abgeleitet hatte, leitet er jetzt das Bewußtsein aus dem Sein ab; während ihm früher das Ich als solches das Absolute gewesen war, ist es ihm jetzt nur das Bild des Absoluten; während er auf dem Standpunkt der Wissenschaftslehre die moralische Weltordnung für die einzige Gottheit erklärt hatte, deren wir bedürfen und die wir uns denken können, kennt er jetzt einen Gott, welcher nicht blos das Gesetz und die Ordnung, sondern das Wesen der Welt, die einzige ursprüngliche Wirklichkeit, das einzige Sein in der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel der Erscheinung ist. Hat sich die Weite dieses Gegensatzes seinem eigenen Bewußtsein verborgen, so können wir uns dieß daraus erklären, daß seine späteren Annahmen sich aus den früheren allmählich entwickelten, ohne an einem bestimmten Punkt abzubrechen, und daß diese Entwicklung aus den Voraussetzungen der Wissenschaftslehre sich folgerichtig ergab. Nur dürfen wir darum die Veränderung, welche in seinen Ansichten vorgieng, nicht unterschätzen. Die Entwicklung, die sie erfuhren, war keine geradlinige, sondern sie wurden durch dieselbe in wesentlichen Beziehungen in ihr Gegentheil umgebogen; sie war eine folgerichtige, aber durch die Folgerungen wurden die Voraussetzungen widerlegt. Weil aber der Philosoph selbst sich dieß nicht klar machte, konnte er seinen neuen Standpunkt nicht mehr rein auffassen und durchführen. Er war von dem Ich auf die Gottheit, als das höhere und ursprünglichere, zurückgegangen. Aber um die Erscheinungen aus diesem Princip abzuleiten, bediente er sich des gleichen Mittels, dessen er sich zu ihrer Ableitung aus dem

Ich bedient hatte. Die Welt und die menschliche Persönlichkeit sollten durch den Proceß des Wissens, die Entwicklung des Bewußtseins, entstehen. Aber das Subjekt dieser Entwicklung blieb vollständig im Dunkeln, die Frage nach dem Sein, an dem sie sich vollziehe, unbeantwortet. Die Gottheit konnte dieses Subjekt nicht sein, denn sie sollte das Ewige, Unveränderliche, in sich Vollendete sein, das keiner Entwicklung unterworfen sein konnte; und Fichte erklärte auch ausdrücklich (II, 696), das Wissen sei „Gott selbst, aber außer ihm selber, Gottes Sein außer seinem Sein,“ „nicht er selbst, sondern sein Schema“ (sein Bild). Ebensowenig konnte aber der Mensch, oder das Ich überhaupt, als das Subjekt betrachtet werden, welches sich durch den Proceß des Wissens zum Selbstbewußtsein entwickelt, denn das Ich entsteht erst durch diese Entwicklung und kann ihr nicht als ihr Substrat vorangehen. Was endlich allein noch übrig bliebe, die Natur sich zum Selbstbewußtsein entwickeln zu lassen, das mußte Fichte am entschiedensten von sich weisen, wie er dieß ja auch in seiner bitteren Bestreitung der schellingischen Lehre gethan hat. Denn die Natur bleibt für ihn nach wie vor nur die Schranke des Bewußtseins, nur eine an sich selbst nichtige und wesenlose Erscheinung, deren ganzes Dasein in unserem Vorstellen, unserem Glauben an ihre Realität besteht und mit diesem Glauben verschwinden würde. Das Princip des endlichen Daseins schwebt daher unfaßbar zwischen dem absoluten Sein und dem Bewußtsein, der Gottheit und dem Ich, und das ganze System bewegt sich in einer widerspruchsvollen Unklarheit, deren letzten Grund wir gerade darin zu suchen haben, daß Fichte seinen früheren Standpunkt nicht grundsätzlich fortzubilden wußte, sondern innerhalb desselben einen Fortschritt machen wollte, der nur über ihn hinaus gemacht werden konnte, daß er auf dem Boden und mit den Mitteln der Wissenschaftslehre die Aufgaben lösen wollte, durch welche sich Schelling genöthigt gesehen hatte, diesen Boden zu verlassen. Deßhalb ließ sich aber auch nicht erwarten, daß dieser

Versuch einen bedeutenden Erfolg haben werde. Fichte blieb mit seinem umgebildeten System fast ganz vereinzelt, so bedeutend auch der Eindruck der moralischen und politischen Ausführungen war, die er mit demselben wissenschaftlich zu verknüpfen sich bemühte, die aber ihre Wirkung anderen, von dem philosophischen System unabhängigen Eigenschaften zu danken hatten. Nur Schelling gelang es, die Wissenschaftslehre grundsätzlich zu einem neuen System fortzubilden, das für längere Zeit eine beherrschende Stellung in der deutschen Philosophie einnahm.

6. Schiller und W. v. Humboldt.

Gleichzeitig mit Fichte war Schiller von der kantischen Philosophie ergriffen worden, und er hatte sich mehrere Jahre ernstlich und eingehend mit ihr beschäftigt. Aber so bedeutend der Eindruck war, den Kant's moralische und ästhetische Ansichten auf ihn machten, und so entschieden er ihnen von Anfang an zustimmte, so fand er sie doch mit der Zeit der Ergänzung bedürftig. Nur hatte er es dabei nicht, wie Fichte, auf das Ganze des Systems abgesehen. Die erkenntnißtheoretischen Untersuchungen, die seinen wissenschaftlichen Mittelpunkt bilden, lagen ihm ferne; er wandte sich an die Philosophie, um sich mit ihrer Beihülfe theils über die sittlichen Aufgaben des Menschen, theils und hauptsächlich über die künstlerischen des Dichters klar zu werden; und eben diese Fragen sind es auch, auf die seine eigenen philosophischen Arbeiten sich ausschließlich beziehen. Er will sich über das Wesen des Schönen, über die Ziele und das Verfahren der Kunst Rechenschaft ablegen; er geht hiebei zunächst von dem Standpunkte der kantischen Aesthetik aus; aber seine Untersuchung selbst führt ihn bei mehreren nicht unwichtigen Fragen über diesen hinaus und nöthigt ihn weiterhin auch mit Kant's Moral die gleiche Veränderung vorzunehmen, wie mit seiner Aesthetik. In demselben Maß aber, wie er sich von Kant entfernt, nähert er sich der romantischen Schule und Schelling, und er vermittelt so

gleichfalls in seinem Theile, wenn auch auf anderem Wege und in beschränkterer Sphäre, als Fichte, den Uebergang von jenem zu diesen.[1])

An Kant (oben S. 462 f.) schließt sich Schiller zunächst in seinen für ihn als Dramatiker so wichtigen Bestimmungen über das Erhabene und über die Aufgabe der tragischen Poesie an. Der Eindruck des Schönen beruht auch nach seiner Ansicht im wesentlichen darauf, daß es uns unsere eigene sittliche Natur zum Bewußtsein bringt. In seiner Erörterung „über das Pathetische" (XI, 412 f.) erklärt er ganz in Kant's Sinn die Wirkung des Erhabenen daraus, daß das Gemüth, indem es durch einen überwältigenden und furchtbaren äußeren Eindruck nach außen Grenzen finde, sich nur desto mehr nach innen erweitere, daß wir uns von allem, was dem Sinnenwesen Schutz verschaffen kann, in die unbezwingliche Burg unserer moralischen Freiheit zurückgeworfen finden, ebendadurch aber eine absolute Sicherheit gewinnen. Der Gegenstand des Erhabenen ist „die Selbständigkeit des Geistes im Zustand des Leidens," mag sich nun diese Selbständigkeit negativ, durch Fassung im Unglück, oder positiv, durch Handlung, bewähren. Oder wie er anderswo (XI, 434) sagt: das Gefühl des Erhabenen besteht einerseits aus dem Gefühl unserer Unmacht, einen Gegenstand zu umfassen, andererseits aus dem Gefühl unserer Uebermacht, welche dasjenige sich geistig unterwirft, dem unsere sinnlichen Kräfte unterliegen. Jenes gewährt Lust, dieses Unlust. „Ein erhabener Gegenstand ist also eben dadurch, daß er der Sinnlichkeit widerstreitet, zweckmäßig für die Vernunft, und ergötzt durch das höhere Vermögen, indem er durch das niedrige schmerzt." In dieser gemischten Empfindung besteht die Rührung. Die tragische Rührung im

---

1) Zum folgenden vgl. m. K. Fischer, Schiller als Philosoph. 1858. Die Citate aus Schillers Werken beziehen sich auf die Duodezausgabe von 1838.

besondern beruht auf dem Mitleid, und die sympathetische Lust, die sie erzeugt, beruht darauf, daß das sinnliche Leiden die Kraft der Vernunft, die sittliche Selbstthätigkeit aufregt (XI, 452 f.), und eben hieraus sucht Schiller in der Abhandlung „über die tragische Kunst" die Gesetze der letzteren abzuleiten.

Aber wie er selbst sich als Dichter durch diese, doch immer noch einseitigen Bestimmungen nicht binden ließ, so sehen wir ihn auch in der gleichen Zeit, in der er sie aufstellte, bereits über sie hinausgehen. Wenn er in der Auffassung des Erhabenen mit Kant übereinstimmt, so weicht er dagegen in der des Schönen nicht unerheblich von ihm ab. In der berühmten Abhandlung „über Anmuth und Würde" führt er aus: da weder die über die Sinnlichkeit herrschende Vernunft, noch die über die Vernunft herrschende Sinnlichkeit sich mit Schönheit des Ausdrucks vertrage, so sei derjenige Zustand des Gemüths, wo Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung zusammenstimmen, die Bedingung derselben; die Schönheit stehe in der Mitte zwischen der Würde, als dem Ausdruck des herrschenden Geistes, und der Wollust, als dem Ausdruck des herrschenden Triebes (XI, 362).

Es wird hier also zunächst im ästhetischen Interesse verlangt, was Kant von seinem moralischen Standpunkt aus für unzulässig erklärt hatte, eine Betheiligung der Neigung an der Pflichterfüllung, eine Uebereinstimmung derselben mit der Vernunft. Was aber das schönere ist, muß nothwendig auch das bessere sein, und so wird Schiller durch die ästhetische Betrachtung der Dinge genöthigt, Kant's moralische Grundsätze gleichfalls zu prüfen und ihren Rigorismus durch den Gedanken der sittlichen Schönheit zu mildern. Die Pflichtmäßigkeit einer Handlung, findet er (a. a O. 363 f.), sei allerdings von dem Antheil der Neigung daran unabhängig; aber die sittliche Vollkommenheit des Menschen könne nur aus diesem Antheil erhellen. Die Tugend sei ja nichts anderes, als eine Neigung zur Pflicht; der Mensch solle seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Er solle nicht

trennen, was die Natur in ihm verbunden habe, die Vernunft und die Sinnlichkeit, die sinnliche Natur nicht blos unterdrücken, sondern sie zur Mitwirkung herbeiziehen. Die sittliche Denkart sei dann erst geborgen, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Principien hervorquelle, wenn sie ihm zur Natur geworden sei; so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwende, müsse der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Das höhere gegen den bloßen pflichtmäßigen Willen ist ihm daher die schöne Seele, derjenige innere Zustand, in welchem das sittliche Gefühl sich aller Empfindungen des Menschen so vollständig versichert hat, daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, wo man nicht mehr nöthig hat, die Stimme des Triebes erst vor dem Grundsatz der Moral abzuhören, wo nicht die einzelnen Handlungen sittlich sind, sondern der ganze Charakter, wo jede sittliche Leistung sich als eine freiwillige Wirkung des Triebs darstellt, und der Menschheit peinlichste Pflichten mit der Leichtigkeit des Instinkts geübt werden. Noch eingehender hat Schiller diesen Standpunkt etwas später in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen ausgeführt. Wenn die Wahrheit den Sieg erhalten solle, sagt er (XII, 29), so müsse sie erst zur Kraft werden und zu ihrem Sachführer einen Trieb aufstellen, denn Triebe seien die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Näher unterscheidet er (43 ff.), wie Reinhold und Fichte (s. o. S. 580. 622), zwei Triebe, den sinnlichen und den Formtrieb. Jener geht darauf aus, den Menschen in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen; dieser ist bestrebt, ihn in Freiheit zu setzen, bei allem Wechsel des Zustandes seine Person zu behaupten, in dem Zeitleben ein Ewiges, in der Mannigfaltigkeit der einzelnen Fälle ein allgemeines und nothwendiges Gesetz durchzuführen. Jener hat seine Norm an der Empfindung, dieser an der Vernunft, an dem Denken; auf jenem beruht unsere Empfänglichkeit, auf diesem unsere Selb-

ständigkeit. Aber beide sind die Grundtriebe Einer und derselben Natur, beide müssen daher miteinander vereinigt werden. Der Mensch soll alles zur Welt machen, was blos Form ist, alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen; und er soll alles in sich vertilgen, was blos Welt ist, und Uebereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen. Er soll alles Innere veräußern und alles Aeußere formen, das Nothwendige in uns zur Wirklichkeit bringen und das Wirkliche außer uns dem Gesetz der Nothwendigkeit unterwerfen. Die Aufgabe der Kultur ist es, beides zu leisten, und nicht blos den vernünftigen Trieb gegen den sinnlichen, sondern auch diesen gegen jenen zu behaupten. In dieser Aufgabe liegt die Idee der Menschheit, der Humanität; wo dem Menschen eine Lösung derselben gegeben ist, wo er sich zugleich als Materie fühlt und als Geist kennen lernt, da erhält er eine vollständige Anschauung seiner Menschheit, ein Symbol seiner ausgeführten Bestimmung. Eben dieses nun ist es, was die Kunst leistet. In dem Spiel mit der Schönheit verschwindet sowohl der Zwang der Empfindung, als der Zwang der Vernunft, beide kommen in Einklang, der Mensch ist ganz Mensch, und erlangt die Freiheit der ästhetischen Stimmung, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft zugleich thätig sind, ebendeßhalb aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben, so daß wir in der reinen Bestimmbarkeit zugleich die Unabhängigkeit von jedem gegebenen Zustand und die Fähigkeit zu jeder Thätigkeit gewinnen. Hierauf beruht die erziehende, bildende Wirkung der Kunst: durch sie erst wird der Mensch ganz, was er nicht blos im sinnlichen Begehren, sondern auch im sittlichen Wollen nur halb ist, durch sie erst wird der Widerstreit seiner Triebe, der Kampf der Pflicht mit der Neigung gelöst.

So sucht Schiller die Schroffheit der kantischen Moral durch eine ästhetische Weltansicht zu überwinden; er hat als Philosoph mit Kant angefangen, aber er tritt von Kant mehr und mehr

zu Göthe und zu den Männern hinüber, deren Wissenschaft der Weltanschauung dieses Dichters näher kam.

Mit Schiller läßt sich in dieser Beziehung sein Freund **Wilhelm v. Humboldt**[1]) (1767—1835) zusammenstellen. Auch er war durch Kant zu einer gründlicheren Philosophie und einer strengeren Moral hingeführt worden, als sie ihm ein Engel und die übrigen Berliner Aufklärungsphilosophen, die ersten Lehrer seiner Jugend, geboten hatten, und er hat diese Grundlage seiner Lebensansicht und seines wissenschaftlichen Denkens nie verläugnet. Aber mit ihr verband sich bei ihm von Anfang an der ausgesprochenste Individualismus, der Trieb nach eigenartiger Bildung, nach Lebensgenuß und nach freier, dem persönlichen Bedürfniß entsprechender, von allen äußeren Einflüssen unabhängiger Lebensgestaltung; die Ueberzeugung, daß der Zweck alles Daseins in der Thätigkeit und dem Wohlsein der Einzelnen liege, die Bereitwilligkeit, jeden Menschen und jede geschichtliche Erscheinung in ihrer eigenthümlichen Weise anzuerkennen und gewähren zu lassen. Auch dieser Zug lag ja im Geist jener Zeit, und er konnte bei Humboldt, aus dessen eigenster Natur er entsprungen war, durch seine Verbindung mit einem F. H. Jakobi und G. Forster nur genährt werden. In seiner Jugendschrift vom Jahr 1792, den „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen", streitet Humboldt gleichzeitig für das Recht der Individualität und für den kantischen Rechtsstaat. Er faßt hier den Staat als bloße Sicherheitsanstalt, beschränkt seine Aufgabe auf die Vertheidigung der Freiheit gegen widerrechtliche Störungen, und tritt dem damaligen absolutistischen Polizeistaat und seiner Neigung, alles zu leiten und zu bevormunden, mit der Behauptung entgegen: der Staat habe weder für die Wohlfahrt noch für die Sittlichkeit oder die Frömmigkeit der Bürger zu sorgen; er solle ihre selbständige Thätigkeit schützen, aber sich

1) Das nähere über ihn bei R. Haym, W. v. Humboldt; 1856

jeder positiven Einwirkung auf dieselbe enthalten. Selbst in den Fällen, wo gemeinsame Zwecke das Zusammenwirken mehrerer fordern, zieht er die freien Vereine dem Eingreifen des Staats vor. Ihre tiefere Ausgleichung finden aber die beiden Elemente, welche sich hier zur Lösung einer bestimmten Aufgabe vereinigt haben, in dem ästhetischen Humanismus, welcher in Humboldt durch das Studium des griechischen Alterthums genährt, durch Schiller und Göthe befestigt, während eines sechsjährigen, mehr von der Kunst, als von den diplomatischen Geschäften ausgefüllten Aufenthalts in Rom vollends ausreifte. Die harmonische Entwicklung aller Triebe und Kräfte, die in der menschlichen Natur angelegt sind, ist sein Ideal, die Harmonie alles Seins, die Uebereinstimmung des Geistes und der Natur, ist die allgemeinste Grundlage seiner Weltanschauung. Er verlangt mit Schiller Versöhnung des Triebes und des Gesetzes, Herrschaft des Willens nicht über eine widerstrebende, sondern über eine mit ihm übereinstimmende Natur, eine Gemüthsstimmung, in welcher das Gebot der Vernunft als der freie Wunsch der Neigung und die Stimme des Affekts als der Ausdruck des vernünftigen Willens erscheine. Er erkennt es mit ihm als die Aufgabe der Kunst, die Wirklichkeit im Sinn dieses Ideals umzubilden, die Natur zu idealisiren. Er hat auch in der politischen Thätigkeit und den politischen Arbeiten seiner reiferen Mannesjahre diesen Standpunkt nicht verlassen, und wenn er manche Einseitigkeit seiner anfänglichen Urtheile über das Staatsleben verbesserte, und demselben jetzt weit positivere Aufgaben stellte, als früher, so erschien ihm doch, wie einem Schiller und Fichte, als die wichtigste von diesen Aufgaben, daß das Volk durch Erziehung und Bildung zur Selbstregierung befähigt werde. In diesem Gedanken verknüpfte er jetzt die ideale Staatsansicht der Alten mit dem liberalen Individualismus der Neuzeit; in diesem Sinne leitete und betrieb er die Stiftung der Berliner Universität, des werthvollsten Denkmals seiner staatsmännischen Wirksamkeit; aus diesem Gesichtspunkt

arbeitete er in den Zeiten der beginnenden Reaktion an der Erringung einer landständischen Verfassung für Preußen; er wollte dem Staate in der sittlichen Kraft der Nation und ihrem lebendigen Antheil an den öffentlichen Angelegenheiten eine Bürgschaft seiner Erhaltung und Entwicklung verschaffen. Die ästhetische Richtung seines Denkens verräth sich auch in seinen Untersuchungen über die Sprache, mit deren Wesen und Werden seine wissenschaftlich bedeutendsten Arbeiten sich beschäftigen. Er erklärte sie nach Analogie der Kunst aus der Arbeit des Geistes, den articulirten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen; er analysirte im Geist der kantischen Erkenntnißtheorie die Bedingungen, unter welchen, und die Vorgänge, durch welche sie sich bildet; er führte die Mannigfaltigkeit der thatsächlich vorhandenen Sprachen auf gewisse einfache Grundformen zurück, und bemühte sich, jede einzelne Sprache als ein organisches Ganzes zu begreifen; er verfolgte die geschichtliche Entwicklung der Sprache und erkannte in ihr, wie in der Geschichte überhaupt, die Offenbarung der in der Menschheit liegenden Kräfte, wie sich diese im Zusammenwirken der Naturnothwendigkeit mit der Freiheit vollzieht. Aber selbst auf dem Gebiete der Sprachwissenschaft hat er die Fülle seiner Gedanken nicht in die strengere Systemsform gebracht. Noch ferner lag ihm der Versuch, die philosophischen Systeme seiner Zeit durch ein neues zu vermehren oder auch nur den Grund für ein solches zu legen. Wenn er ihn aber auch gemacht hätte, würde er damit schwerlich eine durchschlagende Wirkung erreicht haben. Gerade jenes Gleichgewicht der geistigen Kräfte, welches bei ihm nicht allein Sache der Naturanlage, sondern auch bewußtes Ziel der Lebenskunst war, ließ das philosophische Denken nicht zu der Entschiedenheit und der Alleinherrschaft kommen, deren es bedarf, um einen neuen Weg zu eröffnen, und die Zeit auf ihm mit sich fortzureißen. Ein reicher, freisinniger, in seltener Vielseitigkeit harmonisch gebildeter Geist war er auch von der philosophischen Bewegung seiner Zeit auf's tiefste

berührt worden; ihre Führung zu übernehmen, hatte er nicht den Beruf und betrachtete er selbst nicht als seine Aufgabe.

IV. Schelling.

So groß auch das Aufsehen war, welches der Idealismus der Wissenschaftslehre erregte, und so viele Zuhörer Fichte in Jena um sich versammelte, so klein war doch die Zahl derer, welche sich seinem System wirklich anschlossen, wie sich dieß auch bei dem ganzen Charakter desselben kaum anders erwarten ließ. Die Kantianer erhoben sich bald fast einmüthig gegen eine Ansicht, welche sich mit ihrer Auffassung Kant's so wenig vertrug; dieser Philosoph selbst lehnte die Consequenzen, die Fichte aus seiner Lehre gezogen hatte, ausdrücklich ab; Kant's Gegner ohnedem waren selbstverständlich auch die seines kühnen Schülers, und wenn sich Jacobi eine Zeit lang von dem letzteren lebhaft angezogen fand, so lag der Grund dieser Anerkennung doch hauptsächlich nur darin, daß er in Fichte's rücksichtslosem Idealismus die Selbstwiderlegung des behutsameren kantischen sah (vgl. S. 549). Außer Reinhold, welcher in seiner wechselnden philosophischen Entwicklung auch durch Fichte's Schule hindurchgieng (s. S. 580), traten Forberg (1770—1848) und Niethhammer (1766—1848), damals beide neben Fichte in Jena, von Kant zu ihm über; noch entschiedener bekannte sich Joh. Bapt. Schad (Professor in Charkow, früher und später gleichfalls in Jena) zu seinen Ansichten, in der Folge näherte er sich jedoch der Identitätsphilosophie. Der erste und weit der bedeutendste Anhänger der Wissenschaftslehre war jedoch Schelling; er war es aber auch, welcher zuerst mit voller Klarheit erkannte, daß Fichte's subjektiver Idealismus durch sich selbst zu einem andern und umfassenderen Standpunkt forttreibe.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wurde den 27. Januar 1775 zu Leonberg in Würtemberg geboren. Schon

als Knabe erweckte er durch seine seltene Begabung und durch die frühe, allen Altersgenossen weit voraneilende Reife seines Geistes die größten Hoffnungen. Er hatte das sechszehnte Jahr noch nicht vollendet, als er im Herbst 1790 die Universität Tübingen bezog; und als er sie 1795 wieder verließ, hatte er sich bereits durch mehrere theologische und philosophische Arbeiten vortheilhaft bekannt gemacht. Seine Neigung und sein Talent zog ihn aber doch bald ganz entschieden zur Philosophie hin. Er vertiefte sich in Kant's Lehre, deren eigentliche Meinung er von Anfang an in einem viel idealistischeren Sinn faßte, als die große Mehrzahl der Kantianer. Als sodann Fichte's erste Schriften erschienen, schloß er sich ihm sofort begeistert und verständnißvoll an; erhielt aber gleichzeitig auch von Spinoza's philosophischer Größe den bedeutendsten Eindruck, und wußte seine Grundgedanken in den fichte'schen Idealismus selbst, welcher dazu Anlaß genug bot, aufzunehmen. Als Begleiter von zwei jungen Adligen gieng Schelling im Frühjahr 1796 nach Leipzig. Er lebte hier über zwei Jahre mit Studien und schriftstellerischen Arbeiten beschäftigt, welche sich jetzt mit Vorliebe der Naturwissenschaft zuwandten; gieng dann aber im Herbst 1798 nach Jena, wo ihm durch Göthe's Vermittlung eine Professur (freilich ohne Gehalt) angeboten worden war. Die fünf Jahre, die er hier zubrachte, waren für ihn eine Zeit der fruchtbarsten akademischen und literarischen Wirksamkeit und der anregendsten persönlichen Beziehungen. Außer Fichte und Schiller kam er auch zu Göthe in ein näheres Verhältniß; in die engste Verbindung trat er aber mit den Männern der romantischen Schule, namentlich A. W. Schlegel; er selbst war Romantiker genug, um ohne Bedenken Schlegel's Gattin, die geistvolle Caroline Böhmer, welche sich deßhalb von ihrem Mann trennte, zu der seinigen zu machen. 1803 gieng Schelling als ordentlicher Professor nach Würzburg; als diese Stadt an den Großherzog von Toscana kam, vertauschte er sie (1806) mit München, wo er Mitglied der Akademie und Di-

rektor der Kunstakademie wurde. Nachdem er sodann seit 1821 in Erlangen docirt hatte, lehrte er 1827 als Professor an der dort gegründeten Universität zum zweitenmal nach München zurück. Indessen war der früher so fruchtbare Schriftsteller allmählich immer schweigsamer geworden und seit 1813 so gut wie vollständig verstummt; und es war offenbar nicht blos seine schwankende Gesundheit und sonstige äußere Störung daran schuld, daß die Erwartung eines wiederholt angekündigten umfassenden Werkes immer wieder getäuscht wurde, sondern Schelling selbst war mit seiner Philosophie in eine Sackgasse gerathen, aus der er sich selbst nicht mehr recht herauszufinden wußte. Für die Richtung, welche er jetzt nahm, ist es bezeichnend, daß schon 1816 ein Ruf nach Jena namentlich auch deßhalb viel Verlockendes für ihn hatte, weil er dort in die theologische Facultät überzutreten und in dieser ein wohlthätiges Licht anzustecken hoffte, gegen welches die Erfolge seiner Jugend nur ein unlauteres Feuer sein sollten.[1]) Fünfundzwanzig Jahre später kam ein ähnlicher Antrag an ihn, der ihn auf einen ungleich größeren Schauplatz berief. König Friedrich Wilhelm IV. ließ ihn durch Bunsen's Vermittlung nach Berlin einladen, wo man sich von ihm die wissenschaftliche Ueberwindung des Hegelianismus, die Begründung einer christlichen Philosophie, die Heranbildung einer neuen Generation in dem deutschen Volke versprach. Aber die großen Erwartungen und die hochtönenden Verheißungen, an denen der Neuberufene selbst es nicht fehlen ließ, giengen nicht in Erfüllung. Nachdem die erste Neugierde gestillt war, nahm die wissenschaftliche Welt auf das neue System, dessen authentische Mittheilung Schelling selbst zwar versagte, von dem man aber durch andere ausreichende Kunde erhielt, keine weitere Rücksicht, und auch der Philosoph war vom Katheder schon längst wieder zurückgetreten, als er den 20. Dezember 1854 in Ragaz starb.

1) Schelling's Leben in Briefen II, 366.

So unglücklich aber auch dieser Versuch ausfiel, eine im kräftigsten Mannesalter verlorene Stellung als Greis zurückzuerobern, so wenig werden wir uns dadurch von der Anerkennung der außerordentlichen Bedeutung abhalten lassen dürfen, mit welcher Schelling um den Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts in den Gang der deutschen Philosophie eingegriffen hat.

Es ist indessen nicht ganz leicht, von der schelling'schen Philosophie ein klares Bild zu geben. Ihr Urheber hat seine Ansichten nicht als Ein zusammenhängendes Ganzes dargestellt, sondern er gieng in immer neuen Anläufen jedesmal wieder auf die Grundlagen derselben zurück, um sie umzugestalten und sie durch eine veränderte Fassung seinen Lesern und sich selbst verständlicher zu machen. Von Kant und Fichte ausgehend, sehen wir ihn zuerst über die eigentliche Meinung des transcendentalen Idealismus sich Rechenschaft ablegen, sofort aber auch diesen Idealismus durch eingreifende naturphilosophische Untersuchungen ergänzen und beide Elemente noch auf dem Boden desselben in einer Weise verknüpfen, durch welche der Uebergang zu einem neuen Standpunkt, dem der Identitätsphilosophie, unmittelbar vorbereitet wird. Die Darstellung und wissenschaftliche Ausführung dieses Standpunkts füllt den zweiten Hauptabschnitt von Schelling's philosophischer Thätigkeit aus. Indem er aber hiebei auf ein Problem stößt, zu dessen Lösung ihm derselbe die Mittel verweigert, sieht er sich genöthigt, in einer dritten Phase seiner philosophischen Entwicklung die Identitätslehre durch die Annahme eines ursprünglichen Gegensatzes im Absoluten in theosophischer Richtung umzubilden. An diese dritte geschichtlich bedeutende Form der schellingischen Philosophie schließt sich dann viertens die der späteren Zeit an, welche aber, wie bemerkt, ohne alle in's Große gehende Wirkung geblieben ist.

Für die Geistesart Schelling's und die innere Entstehungsgeschichte seiner Philosophie ist es bezeichnend, daß er in allen Perioden derselben das Bedürfniß empfand, sich in seinem Denken und seiner

Darstellung an ältere oder jüngere Vorgänger anzulehnen. Zuerst entlehnt er von Fichte mit den Grundsätzen des transcendentalen Idealismus auch die Methode der apriorischen Deduktion in ihrer ganzen Strenge und ihrem ganzen Formalismus, während er zugleich als Schriftsteller auch wohl zu der damals beliebten, in der Philosophie besonders durch Reinhold, Jacobi und Schulze angewendeten, Briefform greift. Als sich ihm Fichte's absolutes Ich in die absolute Identität umsetzte, mit der er auf Spinoza's Grundanschauung zurückgieng, versuchte er sich sofort auch in der mathematisch-demonstrativen Methode dieses Philosophen; die Forderung selbst freilich, daß sich alle Wissenschaften endlich in eine universelle Mathematik auflösen, hatte er auch schon früher (W. W. 1. Abth. I, 463) ausgesprochen. Um den Begriff der absoluten Identität darzulegen und den Uebergang von ihr zum Endlichen zu finden, rief er Plato und Giordano Bruno zu Hülfe; und nach ihrem Vorgang wählte er nun auch die dialogische Darstellungsform. Die gleiche Bedeutung erhielt für ihn in der Folge Jakob Böhme und die deutsche Theosophie, an welche seine Gedanken und seine Terminologie jetzt anknüpften. Wollte man endlich in den Vorlesungen und Schriften der letzten Periode eine neue Scholastik erblicken, so würde man schwerlich fehlgehen. Schelling hat so mit einer Beweglichkeit, wie wir sie bei einem so bedeutenden Philosophen nicht leicht finden, eine Reihe verschiedener Standpunkte, Formen und Methoden für sich benützt und sich ihnen anbequemt; und es ist ihm deßhalb nicht selten der Vorwurf gemacht worden, daß er doch im Grunde ein blos formelles Talent, ohne selbständige Ursprünglichkeit des Denkens, gewesen sei. Allein dieser Vorwurf geht zu weit. Auch Plato hat nicht nur die Gedanken seiner Vorgänger im weitesten Umfang verwendet, sondern ebenso in der Darstellung derselben sich vielfach bald an die Eleaten bald an die Pythagoreer, an Sokrates ohnedem von Anfang bis zu Ende angeschlossen; und können wir auch den deutschen Philosophen dem griechischen weder

an geistiger Größe noch an geschichtlicher Bedeutung gleichstellen, so ist er ihm doch verwandt genug, um einer analogen Beurtheilung zu unterliegen. Es ist weit weniger der Mangel an Originalität, welcher in der eben besprochenen Eigenthümlichkeit Schelling's zum Vorschein kommt, als der Mangel an Reife: die Ungeduld und Uebereilung eines jugendlich feurigen Geistes, jede neue Entdeckung der Welt alsbald anzukündigen, mit jedem neuen Schritt für einige Zeit abzuschließen, jede neugewonnene Aussicht als eine unbegrenzte und allumfassende zu behandeln. Bei einer solchen Gemüthsstimmung nahm sich Schelling nicht die Zeit, und seine Natur war nicht darauf angelegt, seine Ideen in schrittweisem Vorgehen zum System auszuführen und eine hiefür geeignete Methode auszubilden; sondern enthusiastisch und von dem unbedingten Werth seiner Gedanken erfüllt, wie er war, verkündete er sie halb wie wissenschaftliche Sätze, halb wie Offenbarungen, oft mit unzureichender Begründung und in gewaltsamer Durchführung; und da er doch zugleich die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Form erkannte, suchte er diese bei den hervorragendsten unter denen, welche vor ihm verwandte Ueberzeugungen der Welt mitgetheilt hatten. Als sich aber die Unmöglichkeit, von seinen Voraussetzungen aus die Wirklichkeit zu erklären, immer deutlicher herausstellte, gerieth seine Produktivität, wie wir gesehen haben, in's Stocken, um erst im Alter in der Gestalt einer trüben Scholastik wiederaufzuleben.

2. Der transcendentale Idealismus und die Naturphilosophie.

Schelling's erste philosophische Arbeiten zeigen uns in ihm einen entschiedenen Anhänger Kant's und Fichte's; daß nämlich diese beiden Philosophen dasselbe wollen, daß die Wissenschaftslehre nichts anderes sei, als der consequente Kriticismus, hat er von Anfang an nicht minder bestimmt behauptet, als Fichte. In einer Abhandlung vom Jahr 1794 führt er im Anschluß an Fichte's Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre aus, daß

die Philosophie Ein oberstes absolutes Princip haben müsse, durch welches mit ihrem Inhalt auch ihre Form gegeben werde, und daß dieses Princip als ein unbedingtes nur in dem durch sich selbst gesetzten, im Ich, liegen könne; er knüpft ferner hieran die Ableitung der zwei weiteren fichte'schen Grundsätze (oben S. 605 f.) an, und sucht nachzuweisen, wie sich aus ihnen auch die kantischen Kategorieen und die Hauptsätze von Reinhold's Elementarphilosophie ergeben. Im folgenden Jahr handelt der Zwanzigjährige bereits mit größerer Selbständigkeit „vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (I, 149 ff.). Er zeigt, daß der letzte Realgrund alles Wissens nur im Unbedingten, und das Unbedingte nur im absoluten Ich gefunden werden könne, da dieses das einzige sei, was durch sich selbst gesetzt, durch seine eigene Freiheit wirklich sei. Er erkennt die Urform des Ich in der reinen Identität, die Form seines Gegebenseins in der intellektuellen Anschauung; denn im Begriff sei nur Bedingtes, in der sinnlichen Anschauung nur das Objekt gegeben. Er erklärt, das Ich enthalte alle Realität und sei insofern die einzige Substanz, das reine ewige Sein; auch der Gottesbegriff bezeichne in Wahrheit nichts anderes, als das absolute Ich. Dieses absolute Ich unterscheidet er aber schon hier weit bestimmter, als dieß Fichte damals noch that, von dem endlichen. Mit dem absoluten Ich beschäftigen sich auch die „Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" (I, 280 ff.), wenn sie gegen Kant's moralischen Beweis für das Dasein Gottes den Satz ausführen, das Absolute dürfe nicht als Objekt gedacht werden, weil neben einem absoluten Objekt die Freiheit des Subjekts nicht bestehen könnte. Vom Absoluten soll aber doch alle Philosophie ausgehen, und ihre Aufgabe soll nicht die sein, das Sein des Absoluten zu beweisen, denn nur das Bedingte lasse

1) Sämmtliche Werke 1. Abth. I, 85 ff. Auf diese Ausgabe beziehen sich im folgenden alle Citate.

sich beweisen, sondern vielmehr das Dasein des Endlichen zu erklären, zu erklären, wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegensetzen könne; und auf diese Frage soll sich (I, 294) auch die kantische Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile zurückführen. Wir werden später finden, welche Bedeutung dieselbe in der Folge für Schelling gewann; vorerst genügte ihm die fichte'sche Antwort, daß das Absolute eben als absolutes Ich durch seine unendliche Thätigkeit das Objekt erzeuge. Auch für die Bestimmung der praktischen Aufgaben geht er mit Fichte von dieser Thätigkeit aus: die Bestimmung des Menschen, sagt er, sei Streben nach unveränderlicher Selbstheit, unbedingter Freiheit, uneingeschränkter Thätigkeit; „sei im höchsten Sinne des Worts, höre auf, selbst Erscheinung zu sein, strebe ein Wesen an sich zu werden", dieß sei die höchste Forderung aller praktischen Philosophie. Aus diesem Grundsatz das Recht, in seinem Unterschied von der Moral, das oberste Rechtsprincip und die ursprünglichen Rechte abzuleiten, unternahm Schelling, gleichfalls 1795, in der „Neuen Deduktion des Naturrechts" (I, 245 ff.); je mehr er sich aber hier, nach Fichte's Vorgang, um eine streng logische Ableitung bemüht, um so auffallender drängt sich dem aufmerksamen Leser die Bemerkung auf, wie sehr es doch diesen formalistischen Constructionen an wirklicher Bündigkeit fehlt.

Auf dem Standpunkt des fichte'schen Idealismus treffen wir Schelling auch noch in den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" aus den Jahren 1796 und 1797. Er bekämpft hier die Annahme von Dingen-an-sich, indem er behauptet, nach Kant's eigentlicher Absicht sei das Ding-an-sich nur ein symbolischer Ausdruck für den übersinnlichen Grund der Vorstellungen; in Wahrheit liege dieser Grund auch nach Kant in unserer geistigen Selbstthätigkeit: unsere Einbildungskraft sei es, welche das Objekt und mit dem Objekt auch die Formen der Anschauung erzeuge, in ihrer positiven Thätigkeit

den Raum als die Bedingung aller Ausdehnung, in der negativen die Zeit, durch welche der Raum begrenzt werde; die Natur sei nur eine fortgehende Handlung des unendlichen Geistes, in welcher er zum Selbstbewußtsein komme, und durch welche er diesem Selbstbewußtsein Ausdehnung, Fortdauer, Continuität und Nothwendigkeit gebe. Nur der Geist sei das, was sein eigenes Objekt ist, nur in ihm sei Identität von Vorstellung und Gegenstand; er sei das Unendliche, das zugleich endlich sei, denn wenn er sich Objekt werde, werde er endlich, und nur in dieser ursprünglichen Vereinigung der Endlichkeit und Unendlichkeit liege das Wesen einer individuellen Natur, eines Ich. Der Geist sei Thätigkeit und Leiden (oder Beschränkung), beide als gleichzeitig gedacht; nach diesen beiden Seiten schaue er sich im Objekt an; um sich aber seiner auch bewußt zu werden, müsse er vom Objekt abstrahiren, sich von ihm unterscheiden, und dieß könne er nur, indem er frei handle. Erst durch diese Abstraktion entstehe das Objekt als solches, als etwas von uns selbst scheinbar unabhängiges. In der weiteren Ausführung dieser Gedanken tritt hauptsächlich das Bestreben hervor, in der gesammten körperlichen und geistigen Welt die stetige Entwicklung des Geistes zum Selbstbewußtsein nachzuweisen; wobei sich Schelling zwar im ganzen an Fichte anschließt, aber doch schon durch manche eigenthümliche Bestimmung seinen eigenen späteren Constructionen vorarbeitet. Er leitet die Materie daraus ab, daß der Geist, um sich selbst anzuschauen, seine Thätigkeiten in einem gemeinschaftlichen Produkt darstellen müsse; er betrachtet den Raum als das, worin er die Sphäre seines Producirens anschaue, die Zeit als das, worin er die Grenze desselben empfinde, ebendeßhalb aber von jeder Thätigkeit zu einer neuen, vom Gegenwärtigen zum Künftigen fortgehe; er findet, daß er, um sich selbst als thätig in dieser Succession anzuschauen, sich als ein Objekt, welches seine eigene Ursache und Wirkung ist, als eine sich selbst organisirende Natur anschauen, das Objekt mit produktiver Kraft erfüllen, sich als

organisirte, belebte Materie erscheinen müsse, daß er aber ebenso andererseits sich in seiner Thätigkeit von seinem Produkt unterscheiden müsse; dieß aber sei nur durch die Selbstbestimmung, mit welcher er sich vom Objekt losreißt, durch das Wollen möglich: der Akt des Wollens sei daher die höchste Bedingung des Selbstbewußtseins. Daß man sich in seinem absoluten Handeln, durch welches das Ich selbst erst entsteht, anzuschauen weiß, erklärt Schelling für die Grundforderung, an deren Erfüllung alle Befähigung zur Philosophie geknüpft ist. Alle Philosophie beruht daher, wie er bemerkt, auf einem Postulat, sie ist Sache ursprünglicher genialer Begabung. Wer dieser Begabung ermangelt, wer diesem Postulat nicht entspricht, der ist für die Philosophie von Haus aus verdorben; und auf solche unphilosophische Naturen glaubt der Philosoph sich berechtigt mit demselben aristokratischen Stolze herabzusehen, mit dem seine Freunde, die Romantiker, im Bewußtsein ihrer Genialität, auf die „Platten" und „Gemeinen" herabsahen, und sie mit jener „göttlichen Grobheit" zu behandeln, in der es ihm wenige gleichgethan haben.

Von Fichte will sich Schelling nicht einmal in den naturphilosophischen Untersuchungen lossagen, welche ihn schließlich doch über denselben hinausgeführt haben; wie sie denn auch von Anfang an durch Männer und Schriften angeregt wurden, die sich an Kant anschlossen, ohne doch der idealistischen Entwicklung des kantischen Kriticismus zu folgen.[1]) In den

1) In erster Reihe ist hier Kielmeyer (in Stuttgart und Tübingen) zu nennen, dessen Rede „über die Verhältnisse der organischen Kräfte" (1793) Schelling so bewunderte, daß er II, 565 sagt, das künftige Zeitalter werde von ihr an die Epoche einer ganz neuen Naturgeschichte rechnen. Dieser geistvolle, durch Kant und Herder angeregte Naturforscher, der aber ungemein wenig veröffentlicht hat, sucht hier an der Entwicklung und dem Verhältniß der organischen Grundkräfte, Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion, nachzuweisen, daß die organische Natur eine von den Säugethieren an stetig absteigende Reihe bilde: die Empfindungsfähigkeit werde in derselben allmählich durch Reizbarkeit und

„Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1797) stellt er der Philosophie die Aufgabe (II, 35), aus der Natur des endlichen Geistes die Nothwendigkeit einer Succession seiner Vorstellungen abzuleiten, und damit diese wahrhaft objektiv sei, zugleich mit ihr die Dinge selbst werden und entstehen zu lassen. Demgemäß wird hier (II, 213 ff.) gleich die Materie selbst, in idealistischer Ausführung der kantischen Construction (oben S. 470 f.), aus der Natur der Anschauung erklärt. Allem Denken und Vorstellen, sagt Schelling, gehe eine ursprüngliche Thätigkeit voran, die als solche schlechthin unbestimmt und unbeschränkt sei. Auf diese wirke eine ihr entgegengesetzte, und diese zwei einander wider-

Reproduktionskraft verdrängt, und endlich weiche dieser auch die Irritabilität; je mehr die eine erhöht sei, desto weniger sei es die andere, und am wenigsten vertragen sich Sensibilität und Reproduktionskraft zusammen; je mehr ferner eine dieser Kräfte auf einer Seite ausgebildet wurde, desto mehr sei sie auf einer andern vernachlässigt. Auch die Summe jener Kräfte nehme in unbekannten Verhältnissen ab. Die gleichen Gesetze, wie für die Vertheilung an die verschiedenen Organisationen, gelten endlich auch für ihre Vertheilung an die verschiedenen Individuen Einer Gattung und die Entwicklungsperioden Eines Individuums. Dieses Verhältniß selbst aber weise darauf hin, daß es eine gemeinschaftliche Ursache sei, welche in allen jenen Kräften zur Wirkung komme, von welcher der Gang und Bestand der belebten Natur und das wechselnde Verhältniß ihrer Theile abhänge; eine Kraft, welche vielleicht vom Licht ursprünglich geweckt, noch jetzt dessen tägliche Unterstützung genieße. — Ein Schüler Kielmeyer's war Eschenmayer, aus dessen Dissertation v. J. 1796 Schelling in den „Ideen" (II, 313) eine Reihe von Sätzen lobend anführt, welche bereits alle Grundgedanken seiner eigenen Theorie der Chemie enthalten: daß die Qualität der Materie auf dem Verhältniß der Repulsiv- und Attractivkraft, die Unterschiede derselben mithin als bloße Gradunterschiede auf den verschiedenen Bestimmungen dieses Verhältnisses beruhen, daß von dem Uebergewicht der einen oder der andern Kraft die chemische Bewegung, von ihrem Gleichgewicht die chemische Ruhe herrühre, daß die Repulsivkraft positiver, die Attractivkraft negativer Art sei u. s. w. Auch Baader's ersten Schriften hatte Schelling naturphilosophische Anregungen zu verdanken. Er sowohl, als Eschenmayer, werden uns später unter Schelling's Anhängern und Freunden wieder begegnen.

sprechenden Thätigkeiten seien nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anschauung. Die erste derselben sei positiver, die andere negativer Art; jene gehe in's Unendliche, diese, als die beschränkende und begrenzende, auf ein Endliches, jene sei (wie oben S. 652) Thätigkeit, diese Leiden. Wenn das Gemüth beide in Einem Moment zusammenfasse, könne das Produkt dieser Handlung nur ein Endliches sein, das aus entgegengesetzten sich wechselseitig beschränkenden Thätigkeiten hervorgehe. Indem der Geist aus der Anschauung frei in sich zurückkehre, trete ihm sein Produkt als etwas selbständiges, als Objekt, gegenüber, und die Thätigkeiten, welche die Anschauung im Objekt vereinigt habe, erscheinen als Kräfte, die ihm zukommen, weil sie aus der Natur des Geistes nothwendig hervorgehen und dieser ihr Ursprung jenseits des Bewußtseins liege: die positive Thätigkeit als eine positive, jeder Beschränkung ein unendliches Bestreben entgegensetzende Kraft, als Repulsivkraft, die negative als das Gegentheil derselben, als Anziehungskraft; die in's Unendliche gehende Repulsivkraft, durch die Anziehungskraft beschränkt, ergebe einen begrenzten und erfüllten Raum, eine Materie, und deßhalb sei alles Objekt der äußeren Sinne nothwendig Materie. In den weiteren Auseinandersetzungen über die allgemeinen Eigenschaften der Materie, welche sich an diese Ableitung derselben anschließen, folgt Schelling Kant's dynamischer Physik. Aus dem gleichen Standpunkt versucht er aber auch solche Erscheinungen abzuleiten, auf deren apriorische Construction Kant verzichtet hatte: die qualitativen Unterschiede der Stoffe und die chemischen Prozesse. Im Gegensatz zu der mechanischen Physik und ihrer Atomistik (deren Werth für die empirische Naturforschung er übrigens nicht verkennen will) führt er nicht blos die Dichtigkeitsunterschiede der Körper mit Kant auf das verschiedene Verhältniß der Grundkräfte zurück, sondern er glaubt auch, daß ihre qualitative Beschaffenheit und Wechselwirkung in dem gleichen Verhältniß und weiterhin in den es bedingenden geistigen Vorgängen begründet

sei. Das Objekt, sagt er (II, 268 ff.), und mit ihm das Bewußtsein, erhält nur dadurch Realiät, daß wir die allgemeine Vorstellung des Materiellen, das Gemeinbild eines Objekts, näher bestimmen. Realität aber wird nur gefühlt, ist nur in der Empfindung vorhanden, und was empfunden wird, heißt Qualität. Das Objekt erhält mithin seine nähere Bestimmung, seine Qualität, erst dadurch, daß es von der Allgemeinheit des Begriffs abweicht; diese Bestimmung erscheint daher als zufällig, das Reale der Empfindung hat einen Grad, der in's unendliche wachsen und abnehmen kann, und dieser Grad läßt sich nicht a priori ableiten. Was uns aber afficirt, ist die Kraft. Wenn uns also die Materie afficirt, wenn wir bestimmte Qualitäten derselben empfinden, so müssen ihre Grundkräfte einen bestimmten Grad haben, in einem bestimmten Verhältniß der Stärke zu einander stehen: „alle Qualität der Materie beruht einzig und allein auf der Intensität ihrer Grundkräfte", und nichts anderes ist es auch, was der Begriff eines Grundstoffs eigentlich ausdrückt: ein Grundstoff ist (II, 293) „die unbekannte Ursache einer bestimmten Qualität der Materie", dieser Grund liegt aber in Wahrheit in dem quantitativen Verhältniß der Grundkräfte, der Repulsiv- und Attractivkraft. Dadurch ist nun, wie dieß Schelling (II, 317 ff.) näher nachzuweisen sucht, die Homogeneität und Heterogeneität der Stoffe, das Eintreten und die Natur der chemischen Prozesse bestimmt. In das einzelne dieser Ausführung kann aber die gegenwärtige Darstellung nicht eingehen, und noch weniger die sonstigen Erörterungen der „Ideen" über Verbrennung, Licht, Wärme, Elektricität, Magnetismus u. s. f. wiedergeben. Schelling enthält sich in derselben noch weit mehr, als in seinen späteren naturphilosophischen Schriften, der apriorischen Constructionen, bemüht sich aber durchaus, das eigentliche Wesen der Naturerscheinungen aufzusuchen und dadurch zwischen den entgegenstehenden Ansichten der Physiker zu vermitteln; und werden auch seine Annahmen als solche der heutigen Naturwissenschaft wohl nur

zum kleinsten Theil noch haltbar erscheinen, so wird man doch immerhin in denselben, wenn man den damaligen Stand der Forschung in Betracht zieht, manchen sinnreichen und fruchtbaren Gedanken finden.

Hatte der Philosoph hier seine naturphilosophischen Untersuchungen noch ausdrücklich an den transcendentalen Idealismus angeknüpft, so führt er sie dagegen in der Schrift „von der Weltseele" (1798) unabhängig von ihm. Er will in derselben das gemeinschaftliche Princip der anorgischen und organischen Natur aufsuchen, denn er ist überzeugt, daß beide Eine und dieselbe Ursache haben, daß zwischen Mechanismus und Organismus kein unüberwindlicher Gegensatz stattfinde, das Positive in der Welt vielmehr absolut Eines sei, da sich nur hieraus die Continuität aller Naturursachen, der durchgreifende Zusammenhang begreifen lasse, in welchem die Funktionen des Lebens und der Vegetation mit den allgemeinen Naturveränderungen stehen. Er will aber zugleich auch die Mannigfaltigkeit der Wirkungen jenes Princips begreiflich machen und es erklären, daß die Natur nur in dem größten Reichthum der Formen sich gefällt (II, 347 f. 408. 568 f.). Zu dem Ende betrachtet er nun zuerst die wichtigsten Vorgänge in der unorganischen Welt, und er findet schon bei ihnen, daß einerseits eine allgemeine Duplicität angenommen werden müsse, da überall, wo Erscheinungen sind, auch entgegengesetzte Kräfte seien, und ohne diese keine lebendige Bewegung möglich sei, daß daher eine philosophische Naturlehre in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen habe; daß aber andererseits, um jene Duplicität begreifen zu können, eine allgemeine Homogeneität der Materie angenommen werden müsse, und alle besonderen Materien von einander nur durch Gradverhältnisse verschieden sein können (II, 390. 406 ff. 459 u. ö.). Schon das Licht ist, wie er glaubt, zusammengesetzt aus einer ponderabeln und einer höhern Materie; jene ist der Sauerstoff, diese ein frei circulirendes, höchst elastisches Fluidum, der Aether (II, 398).

Dieselbe Materie bildet bei einem andern Grade der Qualität Wärmematerie (410). Durch das umgekehrte quantitative Verhältniß dieses imponderabeln Stoffes zum ponderablen unterscheiden sich die beiden Materien, in welche die Lebensluft beim Elektrisiren zerlegt wird; gerade in dieser Zerlegung besteht nämlich das Elektrisiren (439). Als ein Produkt der entgegengesetzten elektrischen Materien ist Schelling geneigt die atmosphärische Luft zu betrachten (459 f.). Noch ursprünglicher, als die elektrische Kraft, ist aber, wie er glaubt (484 ff.), die magnetische. Das positive Element des Magnetismus ist dasselbe, was sich im Licht offenbart, und die magnetische Polarität der Erde ist die ursprüngliche Erscheinung des allgemeinen Dualismus, der in der Physik nicht weiter abgeleitet, sondern schlechthin vorausgesetzt werden muß. — Aus den unorganischen Stoffen bildet sich nun die thierische Materie, aus den chemischen Processen setzt sich der Lebensproceß zusammen. Alle diese Stoffe und Vorgänge bilden aber (II, 496 ff.) erst die negativen Bedingungen des Lebens; seine positive und absolute Ursache muß in einem höheren Princip gesucht werden, das außerhalb der Sphäre des Lebensprocesses selbst liegt. Dieses Princip des Lebens wirkt dem chemischen Proceß der Oxydation entgegen, es ruft den Desoxydationsproceß hervor, in welchem die Irritabilität besteht; es bewirkt die Individualisirung der Materie, auf der jede Entstehung eines Organismus beruht, die Bildung in sich selbst beschlossener Ganzen, welche (nach Kant's bekannter Bestimmung) zugleich Ursache und Wirkung von sich selbst sind. Für die Bestimmung desselben findet Schelling nicht allein den Begriff der Lebenskraft, welchen er durchaus verwirft, sondern auch Blumenbach's Bildungstrieb ungenügend; er selbst beschreibt es (564 f.) als diejenige Kraft, deren einzelne Zweige und Erscheinungen die im lebenden Wesen vorkommenden Funktionen, der „animalische Proceß", die Irritabilität und Sensibilität seien, kommt aber bei dem Versuch seiner näheren Bezeichnung nicht über die unbestimmte Bemerkung hin-

aus: es sei jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die gemeinschaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte und das einige Physiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether für Eines hielten.

An die bisher besprochenen Untersuchungen schloß sich 1799 in dem „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" und der ihm beigefügten „Einleitung" der Versuch an, das System der spekulativen Physik in seiner apriorischen Nothwendigkeit darzustellen; denn nur auf diesem Wege kann, wie Schelling erklärt (III, 275 ff. 13), die Naturforschung zu dem Range einer Wissenschaft erhoben werden: stammt auch alles unser Wissen ursprünglich aus der Erfahrung, so ist doch ein Wissen im strengen Sinn nur das rein apriorische, welches die Erscheinungen nach nothwendigen Gesetzen aus Einer absoluten Voraussetzung ableitet: „über die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen." Das Princip, von welchem hiebei auszugehen ist, liegt in der absoluten Produktivität der Natur, in dem Satze, daß das Sein, wovon alle ihre Produkte nur ein besonderer Ausdruck sind, nichts anderes sei, als die höchste Thätigkeit.[1]) Nur die selbstgesetzte Schranke dieser Thätigkeit, nur eine Hemmung derselben, deren Grund in ihr selbst liegt, kann es sein, durch welche die Naturdinge entstehen: jedes von ihnen bezeichnet einen Punkt, in welchem jene Thätigkeit gehemmt worden ist. Weil sie aber an sich selbst unendlich ist, kann sie nie schlechthin gehemmt werden, nie in ihrem Produkt sich erschöpfen, und daher nie ein letztes, absolutes Produkt erzeugen; sondern in jedem ihrer Produkte liegt der Trieb einer unendlichen Entwicklung, sie geht über jedes zu andern hinaus und bringt sich nur in einer unendlichen Reihe zur Erscheinung, die immer wird, und nie ist. Die ersten Hemmungspunkte dieser allgemeinen Naturthätigkeit liegen in den ursprünglichen Qualitäten, den Elementaraktionen, auf

1) III, 11 ff. 283 f.

deren verschiedenem Verhältniß die Verschiedenheit der Materie beruht. Aus dem Gleichgewicht aller dieser Aktionen ergiebt sich das Absolutflüssige, welches als solches das Decomponibelste, aber gar nicht componibel wäre, aus dem Uebergewicht einer einzigen das absolut Starre, Indecomponible und Componible. Aber die Natur kann weder dieses noch jenes dulden; es erscheinen daher in ihr permanente Prozesse, durch welche das Incomponible beständig decomponirt und das Indecomponible beständig componirt wird; und diese unendliche Naturthätigkeit muß sich in einer Reihe von Gestalten darstellen, welche dadurch entstehen, daß das an sich unendliche Produkt jener Prozesse auf jeder Stufe des Werdens fixirt wird. (Mit dem Beweis dieser Nothwendigkeit hat es sich aber Schelling III, 42 sehr leicht gemacht.) Das Mittel, um diese Fixirung herbeizuführen, ist die Entwicklung des Geschlechtsunterschieds — ein Satz, mit dem wir höchst unvermittelt aus der allgemeinen Betrachtung der Natur in die der organischen Natur versetzt werden. Durch den Geschlechtsunterschied wird der Bildungstrieb auf bestimmten Stufen gehemmt, denn die Vereinigung der Geschlechter erzeugt wieder nur Individuen derselben Art, sie ist nur das Mittel zur Erhaltung der Gattung; auf die Verschiedenheit dieser Stufen soll sich (III, 53) die Verschiedenheit der Organisationen zuletzt reduciren. Die Möglichkeit einer solchen Fixirung bestimmter Produkte, die Möglichkeit, daß individuelle Naturen sich gegen den allgemeinen Organismus behaupten, ist bedingt durch den Gegensatz der organischen Thätigkeit gegen äußere Reize, also durch den Gegensatz des Organischen und Anorgischen (69 ff.); und da somit die unorganische Natur (noch wie bei Fichte) nur als die gegensätzliche Bedingung der organischen gefordert ist, werden alle ihre unterscheidenden Merkmale aus diesem Gegensatz abgeleitet (93 ff.). Auf die Vermuthungen über die Entstehung des Sonnensystems durch Explosionen seines Centralkörpers, über die Schwere, als eine durch Sonneneinfluß in allen Theilen der Erde hervorge-

brachte Tendenz zur wechselseitigen Intussusception, über das Licht als Phänomen einer chemischen Aktion der Sonne auf die Erde, über die Natur und die Verwandtschaft des elektrischen und des chemischen Verbrennungsprocesses, welche Schelling bei dieser Gelegenheit nach seiner Weise höchst zuversichtlich ausspricht, kann ich hier nicht näher eingehen. Aus allem bisherigen schließt er nun (144), daß zwischen der organischen und der unorganischen Natur eine prästabilirte Harmonie stattfinde, daß sich beide wechselseitig erklären und bestimmen. Näher wird dieses Verhältniß so erklärt. Aller Zusammenhang des Organismus mit einer unorganischen Welt beruht auf seiner Erregbarkeit. Die Ursache der letzteren, und ebendamit alles Lebens, kann weder blos in chemischen Processen noch in einer eigenen Lebenskraft gesucht werden; der Quell und Ursprung des Lebens liegt vielmehr in der Sensibilität; ihre Ursache ist die Ursache alles Lebens. Dieser dynamische Thätigkeitsquell wird erkennbar in der Thätigkeit, die er hervorruft, in der Irritabilität (für welche Schelling III, 161 ff. eine sehr erkünstelte Construction giebt). In demselben Maße, wie diese in ihrem Produkt erlischt, tritt der Bildungstrieb oder die Produktionskraft mit ihren Zweigen, der Ernährung, dem Wachsthum, der Zeugung, dem thierischen Kunsttrieb, der Metamorphose der Insekten, der Reproduktionskraft der Zoophyten und Pflanzen, hervor. Es ist so Eine Organisation, die durch alle Stufen des organischen Daseins herab allmählich bis in die Pflanze sich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Ursache, die von der Sensibilität des ersten Thiers an bis in die Reproduktionskraft der letzten Pflanze sich verliert (206). Die gleiche Stufenfolge herrscht aber auch in der allgemeinen und der anorgischen Natur. Der Sensibilität entspricht der Magnetismus, der Irritabilität die Elektricität, dem Bildungstrieb das Licht und der chemische Prozeß; und das allgemeinste Gesetz für diese Stufenfolge ist auch hier dasselbe: „die höhere Funktion verliert sich in die untergeordnete dadurch,

daß ihr höherer Faktor verschwindet, und der niederere höherer Factor der untergeordneten Kraft wird" (255). Wie die Sensibilität für die organische, so ist der Magnetismus für die unorganische Natur die allgemeinste Kraftquelle: jener sind alle organischen, diesem alle dynamischen Kräfte untergeordnet. Die gemeinschaftliche Ursache beider wird es daher sein, welche der allgemeine Thätigkeitsquell in der Natur ist, welche zuerst in die allgemeine Identität Duplicität, in die Homogeneität der Natur Heterogeneität gebracht, welche jenen allgemeinen Dualismus hervorgerufen hat, der von der magnetischen Polarität an durch die elektrischen Erscheinungen in die chemischen Heterogeneitäten sich verliert und zuletzt in der organischen Natur wieder zum Vorschein kommt (220. 257 ff.). Damit aber diese Organisation des Universums, diese Entwicklung desselben aus Einem ursprünglichen Punkt möglich sei, muß einerseits eine unendliche Tendenz zur Entwicklung, andererseits eine ebenso unendliche retardirende Kraft angenommen werden. Jene würde uneingeschränkt gedacht für die Anschauung einen unendlichen Raum, diese ein absolutes Ineinander, den Punkt, das Symbol der Zeit, entstehen lassen; jene stellt sich als Expansivkraft, diese als Attraktivkraft dar. Indem sie sich in wechselndem Verhältniß verbinden, wird der Raum in verschiedenen Dichtigkeitsgraden erfüllt. Damit endlich die Evolution an bestimmten Punkten gehemmt werde, muß zu diesen beiden noch eine dritte Kraft hinzukommen, durch welche eine ursprüngliche Grenze in den Raum gesetzt wird, die Schwerkraft (261 f.); wie man sieht, die kantische Construction der Materie, die aber hier nicht auf analytischem, sondern auf synthetischem Wege gefunden werden soll. Wir erhalten somit im ganzen (wie Schelling in der „Einleitung" III, 306 ff. ausführt) eine dreifache Construction: der Materie im Allgemeinen, der specifischen Differenz der Materie (des dynamischen Processes), und des Organismus. Jede von diesen Constructionen hat drei Stufen, welche in der folgenden in höherer Potenz wiederkehren,

welche sich aber auch zu einander so verhalten, daß die folgende immer die höhere Potenz der vorangehenden ist. Dieß ist jedoch bereits eine Abänderung der früheren Darstellung: in dieser war die Natur nicht als aufsteigende, sondern als absteigende Stufenreihe construirt, und als ihre zwei Hauptformen waren nur die organische und die unorganische Natur bezeichnet worden.

So weit aber diese Naturphilosophie von systematischer Vollendung noch entfernt ist, so erzwungen ihre Constructionen, so übereilt ihre Hypothesen großentheils sind, so wird man ihr doch die Anerkennung nicht versagen dürfen, daß sie ein sehr geistreicher und großartiger Versuch ist, die Natur als Ganzes der philosophischen Betrachtung zu unterwerfen und in allen ihren Theilen Eine und dieselbe nach durchgreifenden Gesetzen wirkende Kraft, Ein und dasselbe in regelmäßiger Abstufung sich entwickelnde Leben nachzuweisen; ein Versuch, dem wir seine dichterische Kühnheit um so eher verzeihen, und von der geistigen Begabung seines Urhebers um so höher denken werden, wenn wir erwägen, daß Schelling das 25ste Jahr noch nicht zurückgelegt hatte, als alle die bisher besprochenen Schriften bereits erschienen waren. Indessen soll die Naturphilosophie doch nur ein Theil des Systems sein, und Schelling selbst bemerkt ausdrücklich (III, 11. 271 ff.), daß nur die Transcendentalphilosophie sich zum absolut Unbedingten erhebe, und die Natur aus dem Selbstbewußtsein erkläre. Das Ganze der Philosophie aus diesem idealistischen Gesichtspunkt darzustellen, ist die Aufgabe, welche er sich im „System des transcendentalen Idealismus" (1800) gesetzt hat.

Schelling will hier „alles Wissen gleichsam von vorne entstehen lassen", „alle Theile der Philosophie in Einer Continuität, und die gesammte Philosophie als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins vortragen" (III, 330 f.). Für diesen Zweck geht er mit Fichte vom Subjekt als dem Ersten und Absoluten aus; er verlangt, daß wir das gesetzmäßige Handeln der Intelligenz in intellektueller Anschauung ergreifen und sie nun auf

ihrem ganzen Wege verfolgen, daß wir erkennen, wie sie zuerst ohne Bewußtsein die Natur, dann mit Bewußtsein die freien Handlungen producirt, wie wegen der wesentlichen Identität dieser beiden Thätigkeiten die Naturprodukte als zweckmäßig erscheinen, ohne doch zweckmäßig erklärbar zu sein, wie aber auch das Ich selbst in der Kunst eine solche zugleich bewußte und bewußtlose Thätigkeit ausübt und sich in ihr vollendet. Die Ausführung dieses Planes hat im „System des transcendentalen Idealismus", gerade weil sich hier Schelling an ein in den Grundzügen schon gegebenes System anlehnen konnte, eine systematische Vollendung und formelle Abrundung gefunden, wie sie ihm später in diesem Maße nicht wieder geglückt ist. Aus demselben Grund ist aber diese Darstellung mit Ausnahme ihrer letzten Abschnitte an eigenthümlichem Inhalt weniger reich, als die Arbeiten, in welchen die Unruhe einer immer neuen Gedankenerzeugung den Philosophen nicht zur abschließenden Zusammenfassung seiner Ideen kommen ließ.

Dem Standpunkt des transcendentalen Idealismus entsprechend beginnt Schelling mit dem Ich als dem Subjekt-Objekt, dem absoluten Ich, das durch seine intellektuelle Selbstanschauung, durch den Akt des reinen Selbstbewußtseins, sich selbst producirt. Er zeigt in der theoretischen Philosophie: um sich selbst anschauen, den Akt des Selbstbewußtseins vollziehen zu können, müsse das Ich zunächst in der ersten Epoche seiner Entwicklung seine an sich unendliche Thätigkeit begrenzen, und da es in dem Akt der Begrenzung als solchem nicht zugleich auf diesen Akt reflektiren könne, sich als begrenzt vorfinden, seine Begrenztheit als eine ihm selbst zufällige, durch ein Reales außer ihm bewirkte empfinden; wenn es sofort vermöge seiner unendlichen Produktivität über diese Grenze wieder hinausgehe, erscheine ihm diese seine weitergehende Thätigkeit als etwas jenseits der Empfindung liegendes, als Ding-an-sich, ebendamit aber unterscheide sich der durch die Empfindung begrenzte Theil seiner Thätigkeit

als Ich-an-sich von jenem, und es komme so dazu, sich selbst als empfindend anzuschauen; es fasse endlich seine beiden Thätigkeiten, die unbegrenzbare oder ideelle, und die begrenzte oder reelle, in der Anschauung der Materie zusammen, in welcher jene als Expansivkraft, diese als Attraktivkraft, ihre Synthese aber als die Schwere erscheine. Aus dem Verhältniß dieser Kräfte sucht Schelling in einer Deduktion, die wir freilich nicht sehr bündig finden können, die drei Dimensionen der Materie und mit ihnen den Magnetismus, die Elektricität, und den Galvanismus oder Chemismus abzuleiten. Er verfolgt die produktive Thätigkeit des Ich weiter durch eine zweite Epoche von der produktiven Anschauung bis zur Reflexion. Indem das Ich sich selbst anschaut, sagt er, so wird ihm diese Anschauung, so weit sie über die Grenze (des Ichs gegen das Ding-an-sich) hinausgeht, äußere, so weit sie diesseits dieser Grenze und somit innerhalb des Ichs bleibt, innere Anschauung; das Ich gewinnt das Gefühl seiner selbst im Unterschied vom Objekt, und während ihm sein eigenes Leben in die Zeit fällt, schaut es das Objekt als ein äußeres im Raum an. Aus dieser Anschauung folgt dann weiter (wie Schelling ausführlich, aber unklar und künstlich, auseinandersetzt), daß sich die Dinge in den Verhältnissen der Substanz und des Accidens, der Causalität und der Wechselwirkung darstellen. Wird endlich der Wechsel der Veränderungen im Ich, die Succession der Vorstellungen, wieder in einem Produkt angeschaut, so wird dieses (der Beweis dafür hat natürlich wieder seine Lücken) als ein in sich zurückkehrender Kreis, als das Erzeugniß einer Thätigkeit erscheinen, welche unaufhörlich zugleich Ursache und Wirkung von sich selbst ist. Dieses Produkt ist mit Einem Wort die organische Natur, deren nähere Bestimmungen — die Stufenfolge der Organisationen, die drei Kräfte der Sensibilität, Irritabilität und Produktion — übereinstimmend mit den früheren Auseinandersetzungen, aber nur kurz, besprochen werden. Ihre Spitze erreicht jene Stufenfolge in derjenigen Organisation,

welche die Intelligenz als identisch mit sich selbst anzuschauen genöthigt ist, in welcher sie sich selbst lebend, geboren werdend, und sterbend erscheint. Ueber diese Erscheinung erhebt sie sich in der dritten Epoche durch die Abstraktion, durch welche ihr nun erst die reine Anschauung des Raumes, die Anschauung der Zeit als des transcendentalen Schema's (s. o. S. 431 f.), die Begriffe der Substantialität, Causalität u. s. w., mit Einem Wort die Kategorieen als solche entstehen. Mit der Forderung der absoluten Abstraktion geht die theoretische Philosophie, wie bei Fichte (oben S. 611), in die praktische über.

Das Princip der praktischen Philosophie ist der Wille, oder die Selbstbestimmung der Intelligenz, vermöge deren das Ich nicht mehr blos bewußtlos, wie in seiner ersten Hervorbringung, sondern mit Bewußtsein producirt. An sich ist diese Selbstbestimmung hier die gleiche, wie dort, es ist dieselbe Autonomie des Ich, welche als anschauend die Natur, als handelnd die sittliche Welt erzeugt; aber da die praktische Selbstbestimmung den empirischen Anfang des Bewußtseins macht, fällt sie in einen bestimmten Zeitpunkt und ist an eine äußere Bedingung geknüpft. Diese Bedingung für das freie Handeln der Intelligenz auf sich selbst liegt (wie Schelling mit Fichte behauptet und umständlich zu beweisen sucht) in dem Handeln von Intelligenzen außer ihr, in deren Einwirkung sie die ursprünglichen Schranken ihrer eigenen Individualität erblickt; und nur dadurch wird ihr auch die Welt überhaupt objektiv. Ebenso bedarf sie aber auch eines Objekts, in dem ihr eigenes Handeln ihr objektiv wird. Aber damit dieses die Freiheit und Unendlichkeit des Ich in sich darstelle, muß es selbst ein unendliches, ideales, damit es Gegenstand der Anschauung sei, muß es ein begrenztes, in jener Beziehung muß es das Werk einer freien That, in dieser muß es, wie jedes äußere Objekt, nach nothwendigen Gesetzen erzeugt sein. Nach jener Seite ergiebt sich dem Ich die Forderung, daß es sich nach Gesetzen der Freiheit bestimme, seine Thätigkeit nur auf die reine Selbst-

bestimmung, die reine Gesetzmäßigkeit, gerichtet sei; nach dieser das Streben, die Bedingungen seiner Individualität zu erfüllen; und wegen dieses Gegensatzes wird der Wille, in welchem seinem absoluten Wesen nach Freiheit und Nothwendigkeit eins sind, in seiner Erscheinung zur Willkühr. Das Mittel, um in der Wechselwirkung der Individuen die Freiheit zu sichern, ist die Rechtsordnung; die Erhaltung der Rechtsordnung ist die Aufgabe des Staates; die Realisirung derselben, welche Schelling mit Kant von einem Bund aller Völker erwartet, ist das Werk der Geschichte. In der Geschichte verschlingen sich Freiheit und Nothwendigkeit: aus dem bewußten und willkührlichen Thun der Menschen geht bewußtlos hervor, was sie nicht beabsichtigten; in dem gesetzlosen Handeln der Menschen herrscht eine unbewußte Gesetzmäßigkeit, vermöge der alle an dem, was nur durch die ganze Gattung realisirbar ist, an der Verwirklichung der moralischen Weltordnung mitarbeiten müssen. Dieses selbst setzt eine prästabilirte Harmonie zwischen dem Gesetzmäßigen und dem Freien, dem Objektiven und dem Subjektiven voraus, und diese Harmonie kann ihren Grund nur in einem Höheren, in der absoluten Identität haben, in welcher gar keine Duplicität ist, und welche ebendeßwegen nie zum Bewußtsein gelangen kann. Die Geschichte ist eine fortgehende Offenbarung dieses Absoluten. Eben deßhalb aber kann es selbst nie sichtbar in die Geschichte eintreten: „Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht: aber er offenbart sich fortwährend.“ Das Absolute trennt sich zum Behuf seiner Erscheinung im Bewußtsein in das Bewußte und Bewußtlose; es selbst aber ist nur die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden.[1])

---

1) Näher unterscheidet Schelling in der Offenbarung des Absoluten drei Perioden: die des Schicksals, der Natur und der Vorsehung; wir sollen uns noch in der zweiten, welche mit der Gründung des römischen Weltreichs begonnen habe, befinden.

Dieselbe Harmonie ist es, welche uns die Natur im ganzen und die organische Natur im besondern durch die Zweckmäßigkeit ihrer Produkte zur Anschauung bringt; denn diese Produkte lassen sich gerade auf dem Standpunkt des transcendentalen Idealismus nur als das Werk einer bewußtlos schaffenden Intelligenz betrachten. Wird dieses Produciren zu einem solchen, dessen Princip im Ich liegt, schaut sich das Ich in seiner eigenen Thätigkeit als bewußt und bewußtlos zugleich an, so tritt an die Stelle der Natur die Kunst, an die Stelle des Naturprodukts das Kunstwerk. Eben dieß ist nämlich nach Schelling das unterscheidende Merkmal alles künstlerischen Schaffens, daß in ihm die bewußte und bewußtlose Thätigkeit schlechthin zusammenfallen, daß mit Freiheit etwas erzeugt wird, was in seiner Vollendung die Nothwendigkeit eines Naturprodukts hat. In der Vereinigung dieser beiden Elemente kommt dem Ich seine eigene Unendlichkeit, das Absolute, aus dem alle seine Thätigkeit ursprünglich hervorgieng, zur Anschauung. Die geistige Macht, welche über das eigene Bewußtsein hinaus das Unendliche in ihr Werk legt, ist das, was wir Genie nennen; auf der Darstellung dieses Unendlichen in dem endlichen Produkt beruht alle Schönheit. Die ästhetische Anschauung ist die objektiv gewordene intellektuelle; durch das Wunder der Kunst wird das absolut Identische, welches an sich weder subjektiv noch objektiv ist, aus ihren Produkten zurückgestrahlt. In ihr kommt daher die schöpferische Thätigkeit der Intelligenz zum Abschluß; sie leistet, was für die Wissenschaft immer eine unendliche Aufgabe bleibt; das dichterische Vermögen, welches in seinem unbewußten Schaffen die Natur hervorbrachte, schaut hier in seinem höchsten Produkte sich selbst an, das System kehrt in seinen Anfangspunkt zurück, und die Philosophie selbst erkennt, daß alle Wissenschaften nach ihrer Vollendung in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren. So weist hier die Wissenschaft über sich selbst hinaus auf die Kunst, als eine höhere Form des geistigen

Lebens; ein Zug, welcher uns nicht blos den Einfluß der romantischen Schule, mit deren Häuptern Schelling eben damals im lebhaftesten Verkehr stand, sondern auch den Antheil verräth, den seine eigene dichterische Anlage an seiner Spekulation hatte.

3. Die Identitätsphilosophie.

Schon in den bisher besprochenen Schriften hatte sich bei Schelling unverkennbar ein neuer, von Fichte's transcendentalem Idealismus wesentlich abweichender Standpunkt in zunehmendem Maße vorbereitet. Er war allerdings von diesem Idealismus ausgegangen; er hatte ihn nicht zu widerlegen, sondern nur zu ergänzen und in sich zu vollenden unternommen; er hatte auch seine Naturphilosophie ursprünglich nur in diesem Sinn entworfen und sie in seinem „System d. tr. Id." in die idealistische Construction selbst aufgenommen: die Natur sollte nur ein Erzeugniß des Ich, eine Form seiner Erscheinung, „eine mit allen ihren Empfindungen und Anschauungen gleichsam erstarrte Intelligenz" (WW. IV, 77) sein. Aber Schelling hatte nicht allein von Anfang an das absolute Ich von dem empirischen, welches in Wahrheit allein Ich genannt werden kann, schärfer als Fichte unterschieden, sondern er war auch immer bestimmter dazu hingedrängt worden, dieses absolute Ich, als das allem Gegensatz von Subjekt und Objekt vorangehende, als den höheren Grund des Bewußten wie des Bewußtlosen, mit Einem Wort als die absolute Identität oder die Gottheit zu fassen (vgl. S. 663). Es bedurfte nur noch eines Schrittes, und diese absolute Identität hob sich aus dem Ich, in dem sie der Philosoph bis dahin noch geschaut hatte, als ein selbständiges, jenem vorangehendes und von ihm zu unterscheidendes Princip heraus, der transcendentale Idealismus gieng in die Identitätsphilosophie über.

Diesen Schritt sehen wir Schelling zuerst 1801 in der

„Darstellung meines Systems“ thun.[1]) Die Ansicht, welche er jetzt vorträgt, von der er aber nur nicht hätte behaupten sollen, daß er sie schon längst gehabt habe, schließt sich in dem Grundgedanken wie in der mathematisch-demonstrativen Form an Spinoza an. Die Philosophie, sagt er, ist eine Erkenntniß der Dinge, wie sie an sich, d. h. in der Vernunft sind. Die Vernunft ist aber als die absolute Vernunft die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. Außer der Vernunft ist nichts und in ihr ist alles. Sie ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich. Sie ist mit Einem Wort das Absolute oder näher die absolute Identität. Denn das höchste Gesetz für ihr Sein, und somit für alles Sein, ist das der Identität, das A = A. Dieser Satz ist die einzige ewige Wahrheit, die Erkenntniß der absoluten Identität die einzige unbedingte Erkenntniß. Die absolute Identität ist schlechthin, ihr Sein folgt aus ihrem Wesen, ihrem Begriff. Eins mit ihr und ebenso unbedingt, wie sie, ist die Vernunft. Sie ist unendlich und es kann daher nichts sein, was nicht die absolute Identität selbst wäre. Alles ist mithin an sich eins, nichts ist dem Sein an sich nach entstanden, nichts an sich endlich. Alle Vielheit und Endlichkeit gehört nur zu der Form ihres Seins, nicht zu ihrem Wesen. Aus jener Form aber folgt sie allerdings nothwendig. Denn die absolute Identität ist, wie unser Philosoph sagt, nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit sich selbst, des Satzes A = A, und dieses ihr Selbsterkennen ist so unendlich, wie sie selbst. Um nun unendlich sich selbst zu erkennen, muß sie sich als Subjekt und Objekt unendlich setzen. Da es aber Eine und dieselbe absolute Identität ist, welche sich unter diesen beiden Formen setzt, findet zwischen beiden kein qualitativer Gegensatz, sondern nur eine quantitative Differenz statt; d. h. es ist in beiden dasselbe bald

1) WW. 1. Abth. IV, 105 ff.; vgl. die etwas frühere Abhandlung aus dem gleichen Jahr ebd. 79 ff.

mit einem Uebergewicht der Subjektivität oder des Erkennens, bald mit einem Uebergewicht der Objektivität oder des Seins gesetzt. Auch diese quantitative Differenz ist aber nur außerhalb der absoluten Identität und daher nur in Ansehung der Erscheinung, des einzelnen Seins, möglich; sofern wir dagegen die Dinge nach ihrem Ansich und als Totalität betrachten, können wir in ihnen nur die absolute Identität selbst sehen. Diese ist daher nicht Ursache des Weltganzen, sondern das Weltganze selbst, und sie kann unter keiner andern Form, als der der Welt sein, welche deßhalb gleich ewig mit ihr ist. Auch jedes Einzelwesen ist nur eine bestimmte Form ihres Seins; jedes ist daher in seiner Art unendlich, jedes eine relative Totalität; es stellt die absolute Identität in einer bestimmten Form und auf einer bestimmten Stufe, oder wie Schelling dieß auszudrücken pflegt, in einer bestimmten Potenz dar; die algebraischen Formeln jedoch, mit denen der Philosoph dieses Verhältniß zu erläutern versucht, müssen wir hier um so mehr übergehen, da seine Meinung durch dieselben eher verdunkelt als aufgehellt wird. — Die absolute Identität existirt nun zunächst als Natur, mit dem Uebergewicht der Objektivität; die erste Erscheinung derselben unter dieser Form, die erste relative Totalität, ist die Materie; Schelling construirt dieselbe hier in der gleichen Weise, wie früher, aus der Attractiv- und Expansivkraft, und führt Beide auf die Schwerkraft zurück, welche ihrerseits nichts anderes sein soll, als die absolute Identität, sofern sie der unmittelbare Grund der Realität jener Kräfte in der Materie ist. Die nächsthöhere Potenz, das A^2, ist das Licht. In ihm ist die absolute Identität selbst das Reelle und nicht bloßer Grund der Realität, und ebendeßhalb, weil das Licht die absolute Identität selbst ist, ist es nothwendig seinem Wesen nach identisch, und es ist somit, schließt Schelling, Göthe im Recht gegen Newton. In demselben Geiste spricht er über Cohäsion, Magnetismus, Elektricität, Wärme, Chemismus u. s. w. Er macht sodann den Uebergang zur or-

ganischen Natur mit dem Satze (§. 140): die Schwerkraft könne als bloße Potenz oder als Pol nicht anders als nach entgegengesetzten Richtungen gesetzt werden; diese entgegengesetzten Pole seien in Ansehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Ansehung des Einzelnen die beiden Geschlechter. Er bezeichnet den Organismus als eine Totalität schlechthin, welche deßhalb ihr eigener Zweck sei; er sieht in ihm die Verbindung des Lichts (A^2), mit der Schwere (A^1), also A^3, die dritte Potenz der mit dem Uebergewicht des Objektiven gesetzten absoluten Identität; er zeigt, daß er die Natur außer sich als das ihn determinirende und erregende voraussetze; er behauptet, jede Organisation entstehe durch Metamorphose, die Organisation jedes Weltkörpers sei das herausgekehrte Innere desselben und durch innere Verwandlung (z. B. der Erde) gebildet, wie dieß auch bei der inneren Identität aller Dinge und der potentiellen Gegenwart von allem in allem ganz denkbar sei. Die Stufenreihe der organischen Natur selbst jedoch sollte erst in einer Fortsetzung seiner Darstellung, die niemals erschienen ist, vorgeführt, und ebendaselbst sollte auch die Construction der ideellen Reihe gegeben und durch die drei Potenzen derselben bis zu dem absoluten Schwerpunkt fortgeführt werden, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen. Seine Absicht war also allerdings die: von der Idee der absoluten Identität aus das gesammte Universum im stufenweisen Fortgang von der untersten Form des körperlichen Daseins bis zum höchsten geistigen Leben zu construiren. Aber was er wirklich gegeben hat, bleibt nicht blos in seinem Umfang, sondern auch in seiner Methode und Beschaffenheit hinter dieser Aufgabe weit zurück. Je mehr der Philosoph sich bemüht, seine Behauptungen in der strengsten mathematischen Form zu beweisen, um so stärker fällt es dem Leser in's Auge, wie sehr es seinen Sätzen an Klarheit, seinen Ableitungen an Bündigkeit fehlt, wie oft hier ein Machtspruch an die Stelle eines Beweises, eine unverständliche Formel oder eine

vage Analogie an die Stelle eines scharfen und bestimmten Begriffs tritt. Was läßt sich z. B. wissenschaftlich mit Aussprüchen anfangen, wie der (§ 151 ff.), daß die Organisation im Ganzen sowohl als im Einzelnen als Magnet betrachtet werden könne; daß in Ansehung des Ganzen die Pflanze den Kohlen-, das Thier den Stickstoffpol repräsentire, das Thier also südlich sei, die Pflanze nördlich, in Ansehung des Einzelnen dieser Pol durch das männliche, jener durch das weibliche Geschlecht bezeichnet sei; daß der Stickstoff die reelle Form des Seins der absoluten Identität sei u. s. w.? An treffenden Wahrnehmungen und sinnreichen Combinationen fehlt es natürlich auch hier nicht; aber je mehr der Philosoph zum besondern und einzelnen herabsteigt, um so mehr gewinnt bei ihm die Phantastik das Uebergewicht über die philosophische Untersuchung, und der Formalismus, welcher mit dem Schein eines wissenschaftlichen Verfahrens täuscht, das Uebergewicht über die wirkliche Begriffsentwicklung. Die Bedeutung dieser wie der meisten schellingischen Schriften liegt weit mehr in der Tiefe und Großartigkeit der leitenden Gedanken, als in ihrer besonnenen Ausführung zum System.

An die eben besprochene Abhandlung, welche ihr Verfasser auch noch später für die urkundlichste Darstellung seiner Ansichten erklärt hat, schließen sich zwei Schriften aus dem Jahr 1802 an.[1]) Den Anfang macht auch hier die Idee des Absoluten als der absoluten Identität, mit der Schelling jetzt ausdrücklich (z. B. IV, 353 ff. 372 f.) von Fichte auf Spinoza zurückgeht: das Eine und Ewige, in welchem der Unterschied des Besondern und Allgemeinen, des Endlichen und Unendlichen, des Realen und Idealen, des Anschauens und Denkens, schlechthin aufgehoben ist, welches nicht blos als die Einheit aller Gegensätze, sondern auch,

1) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch. WW. I. Abth. IV, 213 ff. Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie; ebd. 333 ff.

überschwänglich genug, als die Einheit der Einheit und des Gegensatzes beschrieben wird (IV, 235 ff.) Dieses Absolute kann nicht mit der Reflexion und ihren endlichen Kategorieen, sondern nur in der intellektuellen Anschauung ergriffen werden, welche nach Schelling (IV, 361 ff.) nicht nur vorübergehend, sondern bleibend, als unveränderliches Organ, die Bedingung aller ächten Wissenschaft ist; in jenem Wissen des Absoluten, welches die gleiche absolute Einheit der Idealität und Realität, wie im Absoluten selbst, und daher mit diesem schlechthin Eins ist; und um die Dinge aus und in ihm zu erkennen, giebt es (391 ff.) gleichfalls nur Einen Weg: nicht die einseitige analytische oder synthetische, sondern die absolute Methode, die philosophische Construction, oder was dasselbe, die Demonstration. Alle Dinge sollen in ihren Ideen gedacht werden, es soll in allem die Einheit des Idealen und Realen angeschaut, es soll jedes als ein Ausdruck der ungetheilten Vollkommenheit des Absoluten und deßhalb selbst als absolut und ewig betrachtet, es soll erkannt werden, daß jedes besondere im Absoluten ist und umgekehrt, und weder jenes ohne dieses noch dieses ohne jenes sich begreifen läßt, so daß demnach die Philosophie überhaupt nicht aus dem Absoluten herausgeht.

Seinem Wesen nach ist nun das Absolute, wie der Bruno (246) sagt, weder ideal noch real, weder Denken noch Sein. „In der Beziehung aber auf die Dinge ist es nothwendig das eine und andere mit gleicher Unendlichkeit." „Wir werden also in dem Wesen jenes Einen, welches von allen Entgegengesetzten weder das eine noch das andere ist, den ewigen und unsichtbaren Vater aller Dinge erkennen, der, indem er selbst nie aus seiner Ewigkeit heraustritt, Unendliches und Endliches begreift in einem und demselben Akt göttlichen Erkennens: und das Unendliche zwar ist der Geist, welcher die Einheit aller Dinge ist, das Endliche aber an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit

unterworfener Gott" (a. a O. 252). Oder wie dieß anderswo (IV, 374 ff.) ausgeführt wird: das Wesen des Absoluten kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Aber dem Absoluten selbst gleich ist seine nothwendige und ewige Form, das absolute Erkennen (was aus der Absolutheit der intellektuellen Anschauung erhellen soll), und dieses vereinigt in sich Denken und Sein in der Art, daß sie sich zwar ideell entgegengesetzt, aber reell schlechthin eins sind. Das Denken ist an und für sich unendlich, das Sein an und für sich endlich. Wir haben also auch hier jene drei Principien, welche schon in der früheren Darstellung als die Grundbestimmungen des Systems hervortraten: das Absolute, das Unendliche oder Ideelle, und das Endliche oder Reelle; und die Aufgabe ist eben die, aus diesen Faktoren die Gesammtheit der Dinge zu construiren.

In der absoluten Einheit nun, sagt Schelling im Bruno (IV, 258. 282), sei nichts von dem andern unterscheidbar, da in ihr alles vollkommen und selbst absolut, und das Endliche in ihr nicht als endlich, sondern als unendlich, enthalten sei. Weil aber das Endliche, obschon reeller Weise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell (seinem Begriff nach) nicht aufhöre, endlich zu sein, so sei in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen so enthalten, daß sich jedes aus ihr für sich selbst ein eigenes Leben nehmen und in ein unterschiedenes Dasein übergehen könne; wiewohl auch in diesem Fall die einzelnen Dinge nicht wirklich so getrennt seien, wie wir sie erblicken, sondern jedem Wesen nur in dem Maße aus der Einheit herausgetreten erscheinen, in dem es selbst sich von ihr abgesondert habe. Die Möglichkeit, für sich zu sein, sei jedem Wesen vorher bestimmt, die Wirklichkeit des abgesonderten Daseins liege nur in ihm selbst. Es ist dieß allerdings eine sehr unsichere Ableitung, bei der es weder über die Nothwendigkeit, noch über die Bedeutung des Einzeldaseins zu einer klaren und festen Bestim-

mung kommt. Indessen fährt der Philosoph fort, als ob er dasselbe damit wirklich, und nicht blos für unsere Vorstellung, gewonnen hätte. Durch die Trennung der Dinge von ihrem Urquell entstehen zwei Welten, deren Unterschied aber doch immer (wie schon S. 670 bemerkt wurde) nur als ein quantitativer betrachtet werden darf: die reale und die ideale, die natürliche und die geistige.[1]) Jene entsteht durch die Aufnahme der Unendlichkeit in die Endlichkeit, des Wesens in die Form, diese durch Aufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit, der Form in das Wesen. Weil aber beide an sich dasselbe, die Erscheinung desselben Absoluten sind, so sind in jeder alle drei Potenzen enthalten, nur in jeder unter einer eigenthümlichen Bestimmung; und ebenso ist jede Potenz für sich wieder absolut, so daß in jeder alle sich wiederholen, und in jeder die ganze Indifferenz des Wesens und der Form ausgedrückt ist. Die Einbildung des Wesens in die Form, die Einbildung der Form in das Wesen, und die Ineinsbildung beider, dieß sind die drei Momente, welche in jedem der beiden Gebiete sich ablösen und in immer neuer Wiederholung die Entwicklung derselben bestimmen (IV, 412 ff.)

In der Natur stellt sich die Einbildung des Unendlichen in das Endliche auf der ersten Potenz als der Raum dar, welcher wieder in seinen drei Dimensionen die drei Potenzen ausdrückt; die des Endlichen in das Unendliche als die Zeit; das Abbild des Ewigen im Endlichen dagegen ist nur die Realität selbst, in

---

1) Die letztere nennt Sch. in den „Ferneren Darstellungen" (IV, 416 f.) auch die göttliche Welt, ja er sagt geradezu, wie die Natur an sich betrachtet nichts anderes sei, als die Einbildung des Wesens in die Form, so sei die Einbildung der absoluten Form in das Wesen das, was wir als Gott denken, und die Abbilder dieser Einbildung seien in der ideellen Welt; im Absoluten aber stehen diese beiden Wurzeln desselben, Gott und Natur, in ewiger Durchdringung Im Bruno (S. 307) steht dafür nur: Gott und Natur seien nicht außer einander.

ihrer ersten Erscheinung die Schwere.[1]) Die zweite Potenz in der realen Welt ist das Licht, die dritte der Organismus.[2]) Was aber der Philosoph bei dieser Gelegenheit wiederholt und ausführlich über das Sonnensystem und seine Gesetze bemerkt, kann hier um so weniger wiedergegeben werden, je gewaltsamer seine Deduktionen, und je mehr ihnen — zum Theil, wie es scheint, in absichtlicher Nachahmung platonischer Darstellungen — phantastische Elemente beigemischt sind. Wir machen auch hier, wie gewöhnlich bei ihm, die Erfahrung, daß er um so unklarer und unverständlicher wird, je mehr er von den allgemeinen Principien zum besonderen fortgeht; und alle die Räthsel, welche er seinen Lesern aufgiebt, zu lösen, alle Quellen der Unklarheit bei ihm aufzusuchen, würde sich kaum verlohnen, selbst wenn der Raum es verstattete.

Der gleiche Schematismus wiederholt sich in der geistigen Welt. Die Seele ist an sich unendliches Erkennen; aber sofern sie Einzelseele ist, existirt dieses unendliche Erkennen in ihr nur als endliches, sie ist in dieser Rücksicht mit ihrem Leib eins, der Begriff dieses bestimmten Leibes, ja dieser Leib selbst. Es sind daher in ihr zwei Elemente vereinigt, welche sich selbst wieder wie Leib und Seele verhalten, und nur die Einheit dieser Elemente ist das Ich. Sofern nun das Erkennen endliches, durch den Leib bedingtes ist, erscheint es als Anschauung, sofern es unendlich ist, als Denken oder Wissen. In jeder von beiden Formen sind wieder drei Momente zu unterscheiden: dort Empfindung, Bewußtsein, Anschauung; hier Begriff, Urtheil und Schluß. Auch diese gliedern sich dann gleichfalls nach der Dreizahl in dreimal drei Kategorieen, ebensoviele Arten des Urtheils, dreierlei Schlüsse. Ueber diese bloße Verstandeserkenntniß hebt sich aber diejenige

1) So im wesentlichen im Bruno (IV, 263), womit aber die spätere Darstellung (IV, 421. 426 ff.) nicht unmittelbar stimmt.

2) IV, 420 ff. vgl. VII, 184.

Art des Erkennens, welche allein dem Ewigen als solchem sich zuwendet, jene Vernunfterkenntniß, die alles in seiner Wesenseinheit, unter der Form und aus der Idee des Absoluten zu begreifen unternimmt, jene absolute Philosophie, als deren Hauptformen hier Schelling den Materialismus, Intellektualismus, Realismus und Idealismus bezeichnet.

Nach denselben Gesichtspunkten, welche Schelling bei seiner Construction des Universums leiten, construirt er in seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (1803), einer von seinen anziehendsten, klarsten und in der Form vollendetsten Schriften, den Organismus der Wissenschaften, indem er zunächst die Philosophie als die ideale Einheit, den inneren Organismus alles Wissens, aus den übrigen Fächern heraushebt und dann innerhalb der letzteren nach dem Schema des Realen, Idealen und Ewigen die Naturwissenschaft, Geschichte und Theologie unterscheidet. Zur Naturwissenschaft gehört die Medicin, zur Geschichte die Rechtswissenschaft; der Naturwissenschaft entspricht unter den reinen Vernunftwissenschaften die Mathematik, während dieselbe zugleich in ihrer Form das in jeder Beziehung absolute Erkennen, das philosophische, nachbildet. Von Schelling's Erörterungen über diese verschiedenen Wissenschaften ziehen namentlich die über die Theologie (a. a. O. 286 ff.) unsere Aufmerksamkeit auf sich, weil sie ihm Gelegenheit geben, seine Ansicht über die Religion und das Christenthum darzulegen. Als er zuerst durch seine theologischen Studien auf diese Gegenstände geführt worden war, hatte er sich mit denselben vorzugsweise nach der historisch-kritischen Seite beschäftigt, und er hatte noch auf der Universität namentlich die Frage nach den mythischen Elementen im alten und neuen Testament und nach der Entstehung und dem Charakter der religiösen Mythen überhaupt in einigen kleineren Arbeiten im Sinne des damaligen Rationalismus, im Geist eines Semler, Herder und Kant, behandelt. Als er sich dann dem fichte'schen Idealismus zuwandte, hatte sich ihm der

Begriff der Gottheit ähnlich, wie Fichte, in den der sittlichen Weltordnung und ihres verborgenen, in Wahrheit nur im absoluten Ich liegenden Grundes aufgelöst (s. o. S. 667); die positive Religion von diesem Standpunkt aus zu besprechen, wozu ihm seine Geschichtsansicht immerhin die Mittel gewährt hätte, sah er sich nicht veranlaßt. Dagegen glaubte er auf dem Standpunkt der Identitätsphilosophie zwischen der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit und seinen eigenen Bestimmungen über das Absolute und die Offenbarung desselben im Idealen und Realen eine so nahe Verwandtschaft zu entdecken, daß er beide schon im Bruno sich gleichsetzt (s. o. S. 674); noch bestimmter geschieht dieß in den „Vorlesungen", wenn er hier (V, 294) sagt: Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit sei der Grundgedanke des Christenthums, und die Vollendung seiner ganzen Weltansicht liege in der Idee der Dreieinigkeit; der ewige Sohn Gottes sei das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes sei; dieses erscheine als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließe und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffne. Neben seinem spekulativen Inhalt wird ferner, wie dieß hierin schon angedeutet ist, auch der geschichtlichen Bedeutung des Christenthums die höchste Anerkennung gezollt. Von den drei Perioden der Geschichte, die jetzt etwas anders gestellt werden, als früher (oben S. 667), soll die letzte, die der Vorsehung, durch das Christenthum eingeleitet werden; mit ihm, sagt Schelling, sei der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, dadurch gemacht worden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Seine erste Idee sei daher nothwendig der Mensch gewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt (V, 290 f.). Selbst dem kirchlichen Offen-

barungsglauben nähert er sich durch die Behauptung (V, 286): der erste Ursprung der Religion, wie jeder andern Erkenntniß und Kultur, sei allein aus dem Unterricht höherer Naturen begreiflich. Aber so beachtenswerth diese Berührungspunkte mit der positiven Theologie sind, so ist doch Schelling's Stellung zu derselben in der Hauptsache noch die eines philosophischen Rationalismus, welcher zwischen den geschichtlichen und den idealen Bestandtheilen der Religion scharf unterscheidet: die religiöse Ueberlieferung als solche hat für ihn noch keine wesentlich höhere Bedeutung, als sie für einen Kant oder Lessing gehabt hatte. Die Bemühungen der Theologen, die Göttlichkeit des Christenthums auf geschichtlichem Wege, aus den Wundern u. s. f. zu beweisen, erscheinen ihm als ein wahrer Verrath an der Religion; das wahre Organ der Theologie ist ihm die Philosophie, die wahre Bedeutung ihrer Lehren liegt in den spekulativen Ideen, die sie enthalten. Die Menschwerdung Gottes, erklärt er, sei eine Menschwerdung von Ewigkeit, Christus als Einzelner dagegen eine völlig begreifliche Person; und wenn er ihm zugesteht, daß keiner vor ihm das Unendliche auf solche Weise geoffenbart habe, so behauptet er doch zugleich, im Christenthum habe nur derselbe religiöse Idealismus, welcher von Indien aus durch den ganzen Orient geflossen sei, sein bleibendes Bett gefunden. Das Christenthum war aber überdieß, wie er glaubt, anfangs noch lange nicht das, was es in der Folge geworden ist. Schon im Geiste des Paulus wurde es etwas anderes, als es in dem seines ersten Stifters war; und über die biblischen Schriften urtheilt der Philosoph: man könne sich des Gedankens nicht erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung diese Bücher für das Christenthum gewesen seien, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern, vornehmlich den indischen, auch nur von Ferne aushalten. Er lobt daher die römische Hierarchie, daß sie dieselben dem Volk entzogen habe, und bewundert die Kirchenlehrer, welche aus ihrem dürftigen Inhalt so viel speku-

lativen Stoff zu ziehen wußten. Jetzt aber, sagt er, seien die bisherigen Formen des Christenthums zerfallen, es sei die offenbare Unmöglichkeit, es in der exoterischen Gestalt zu behaupten; das Esoterische müsse also hervortreten und von seiner Hülle befreit für sich leuchten, bis es wieder in neue und dauerndere Formen gekleidet werde; es müsse das absolute Evangelium, welches die Philosophie vorbereitet habe, verkündigt werden.[1])

So schließt Schelling seine Betrachtung der Religion hier noch, ähnlich wie Lessing und Kant (oben S. 386. 505 f.), mit der Forderung ihrer geistigen Vollendung. Erst eine Veränderung seines eigenen Systems brachte ihn der positiven Religion so nahe, daß er diese als ein wesentliches Element in seine philosophische Construction mit aufzunehmen versuchte.

4. Schelling's Uebergang zur Theosophie.

Das System, dessen Grundzüge im vorstehenden dargestellt wurden, hatte seine Stärke nicht blos in der Folgerichtigkeit, mit der es sich aus dem fichte'schen Idealismus entwickelt hatte, sondern auch in der Großartigkeit seines ganzen Standpunkts, in der Tiefe und Lebendigkeit seiner Weltanschauung, in der Energie, mit der hier alle Formen des Seins auf ihren absoluten Grund zurückgeführt, als Theile Eines Ganzen, als Erzeugnisse derselben unendlichen Kraft erkannt wurden. Aber wenn man auch von allem dem absieht, was diesem System von Seiten der Erfahrungswissenschaft oder anderer philosophischer Ansichten entgegengehalten werden konnte, um es nur nach dem Masstab zu beurtheilen, den es selbst uns an die Hand giebt, so läßt sich doch ein tiefgehender Mangel so wenig übersehen, daß er sich auch seinem Urheber selbst nicht lange verbergen konnte. Schelling war von dem Endlichen auf das Absolute zurückgegangen; er hatte alle

1) A. a. O. 296 ff. vgl. die Abhandlung „über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" V, 117 ff.

Besonderheit und alle Gegensätze in's Absolute versenkt, er hatte alles, nach Spinoza's Anweisung, unter der Form der Ewigkeit betrachtet. Aber er hatte es nicht vermocht, ja er hatte es kaum ernstlich versucht, das Endliche als solches aus jenem unendlichen Princip abzuleiten. Er hatte sich bei dem Satze beruhigt, daß alles seinem Wesen nach aus dem Absoluten gar nicht herausgetreten, daß es an sich die absolute Identität selbst sei. Das Absolute war die Nacht, in der alle Unterschiede der Dinge ausgelöscht wurden, aber es hatte nicht die Kraft, sie aus seinem Schoße wieder hervorgehen zu lassen. In seinem Begriffe lag nichts, was die befremdende Thatsache erklärte, daß das, was an sich Eins ist, sich uns als ein getheiltes, das, was an sich dasselbe ist, als ein verschiedenes darstellt. Auch der Bruno (oben S. 675) hatte dieses in keiner Weise begreiflich zu machen vermocht. Das Endliche, sagte er, könne sich aus der absoluten Einheit sein eigenes Leben nehmen. Als ob es sich bei der Frage nach dem Ursprung der Welt um eine bloße Möglichkeit, etwas zufälliges und willkührliches, handelte; und als ob das Endliche nicht schon als Endliches, in seinem Unterschied vom Absoluten, gesetzt sein müßte, wenn es im Stande sein soll, sich aus demselben sein eigenes Leben zu nehmen. Und doch giebt Schelling selbst zu, es sei die erste und nothwendige Absicht der Philosophie, die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen[1]). Dieser Aufgabe hatte er bis dahin nicht entsprochen. Auch in den Vorlesungen über das akademische Studium macht er nur einen schwachen Versuch dazu. Die Dinge, sagt er (V, 317 f. 324), seien in Gott durch ihre Ideen; da aber diese nicht todt seien, sondern lebendig, die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die an allen Eigenschaften seines Wesens theilnehmen, seien sie, gleich Gott, produktiv, sie bilden ihre Wesenheit in das Besondere und machen sie durch einzelne Dinge

1) Meth. d. akad. Stud. V, 324.

erkennbar; sie verhalten sich als die Seelen dieser Dinge, und wenn ein Endliches als solches das ganze Unendliche in sich gebildet trage, wie der vollkommenste Organismus, so trete das Wesen desselben auch wirklich als Seele, als Idee, zu ihm hinzu, und die Realität löse sich in der Vernunft wieder in Idealität auf. Der Uebergang vom Absoluten zum Endlichen ist damit nicht erklärt. Will man auch mit dem Philosophen über seine sonstigen Voraussetzungen nicht rechten, will man es sich auch gefallen lassen, daß das Absolute seinen Inhalt in einer Ideenwelt ausbreitet, so bleiben doch diese Ideen durchaus im Absoluten und selbst die weitere Annahme, daß sie gleichfalls produktiv seien, führt nicht weiter: da in ihren Erzeugnissen nichts sein kann, was nicht durch die Schöpferkraft der Ideen in ihnen gesetzt wäre, so sind dieselben ebenso, wie jene, von der Einheit des Absoluten umschlossen, und es bleibt durchaus räthselhaft, wie sie aus ihr heraustreten, oder auch nur sich selbst aus ihr herausgetreten erscheinen können. Denn auch das letztere würde ja schon eine Losreißung der Dinge vom Absoluten voraussetzen; an sich sind sie ja eins mit ihm, nur wenn sie sich in ihrem eigenen Bewußtsein von ihm getrennt haben, kann ihnen der Schein, als ob sie von ihm getrennt seien, entstehen.

Auch dem Philosophen selbst machte sich diese Lücke in seinem System bald genug fühlbar. Schon 1804 sehen wir ihn in der merkwürdigen kleinen Schrift „Philosophie und Religion" mit demselben Veränderungen vornehmen, die er zwar, wie gewöhnlich, nicht als solche anerkannt hat, deren Bedeutung sich aber trotzdem nicht verkennen läßt. An sich selbst, sagt er hier (VI, 29 ff.), sei das Absolute nur ideal. Aber gleich ewig mit dem schlechthin Idealen sei die ewige Form; das Absolute könne nicht ohne die Absolutheit, Gott nicht ohne sein Selbsterkennen gedacht werden; und kraft dieser Form werde das Ideale im Realen als seinem Gegenbilde objektiv. Das Absolute könne aber nicht Grund von etwas sein, das nicht gleich ihm absolut wäre; das Reale sei daher als

ein anderes Absolutes zu betrachten, und es müsse deßhalb auch die Macht haben, seine Idealität gleichfalls in Realität umzuwandeln und in besonderen Formen zu objektiviren. Dieses zweite Produciren sei nun das der Ideen, welche ihrerseits nothwendig wieder auf gleiche Weise produktiv seien. Aber wie die Ideen ihr Sein nur in der Ureinheit haben, so produciren sie auch nur Absolutes; die ganze absolute Welt reducire sich daher mit allen Abstufungen der Wesen auf die absolute Einheit Gottes, so daß nichts wahrhaft besonderes, nichts in ihr sei, das nicht absolut, ideal, reine **natura naturans** wäre. Von diesem Absoluten zum Wirklichen gebe es keinen stetigen Uebergang, der Ursprung der Sinnenwelt sei nur durch einen Sprung, eine Entfernung, einen Abfall vom Absoluten denkbar. Die Möglichkeit dieses Abfalls liegt nach Schelling in der Freiheit, welche dem Gegenbild des Absoluten als solchem zukommen mußte; der Grund seiner Wirklichkeit einzig in dem Abgefallenen selbst, welches daher nur durch und für sich selbst das Nichts der sinnlichen Dinge producirt. Was ursprünglich in der Seele als Idee war, das erzeugt sie jetzt als ein Reales und demnach als Negation der Idee; sie schafft die **natura naturata** als das Abbild der Idee im Nichtseienden, die Zeit und den Raum und die Materie, dieses Scheinbild der wahren Realität; sie schaut im Lichte sich selbst wieder hinein in die Natur und erblickt die Ideen in ihren unmittelbaren Abbildern, den Gestirnen. Seine äußerste Spitze erreicht ihr Fürsichsein in der Ichheit; in derselben erfolgt aber auch die Umkehr, indem die Ureinheit als Vernunft in die abgebildete Welt hereinfällt. Die Rückkehr in die Idealwelt vollzieht sich für die Einzelnen durch ihr individuelles Leben, dessen letztes Ziel aber nicht eine endlose persönliche Fortdauer, sondern das Zurückgehen der Seelen in ihren Ursprung, die Befreiung von den Banden der Sinnlichkeit ist; für das Universum durch die Geschichte, dieses „Epos im Geiste Gottes gedichtet", dessen zwei Hauptpartheien die Entfernung der Menschheit von ihrem Centrum und die Rück-

kehr zu ihm sind, jene die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. An den Anfang der Geschichte stellt Schelling auch hier wieder, sogar noch bestimmter, als früher, die Erziehung der Menschen durch höhere Naturen, ein goldenes Zeitalter, in dem auch die Erde noch vollkommener gewesen sein soll; als ihre Endabsicht bezeichnet er die Versöhnung des Abfalls, welcher sich dann als das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes, der selbsterworbenen Absolutheit der Ideen, erweisen soll. Mit der Rückkehr der Seelen in Gott soll die Sinnenwelt in der Geisterwelt verschwinden. Schelling schließt sich mit diesen Ansichten theils an Plato, theils und besonders an die Neuplatoniker und Scotus Erigena an. Eben dieses soll auch der eigentliche Inhalt der Religion sein; der aber, wie Schelling will, nur esoterisch, in Mysterien, überliefert werden sollte; denn eine wahre Oeffentlichkeit könne eine Religion doch nicht haben, der es an einer auf Natursymbolik gegründeten Mythologie fehle.

So schwungvoll aber der Philosoph diese Gedanken ausgeführt hat, auf die Dauer wußte er sich doch bei denselben nicht zu beruhigen. Die endliche Welt aus einem Abfall der Ideen oder der Seelen erklären, heißt in Wahrheit sie gar nicht erklären; denn die Möglichkeit dieses Abfalls müßte doch wieder erklärt werden, und sie kann dieß (wie schon S. 682 bemerkt wurde) nur unter der Voraussetzung, daß die Abgefallenen auch vor ihrem Abfall schon endlich waren. Es wiederholt sich daher die Frage, wie aus dem Absoluten ein Endliches hervorgehen konnte, und man sieht sich immer wieder in die Nothwendigkeit versetzt, entweder das Dasein des Endlichen überhaupt für einen bloßen Schein zu halten, von dem aber schwer zu sagen wäre, wie und für wen er entstehen kann, oder das Princip des endlichen Daseins in das Absolute selbst zu verlegen, welches dann aber nicht mehr in dem gleichen Sinne, wie bisher, als die absolute Identität gefaßt werden kann.

Wir sehen nun Schelling wirklich noch längere Zeit unsicher

darüber, welchen von diesen zwei Wegen er einschlagen solle. In demselben Jahre, in dem „Philosophie und Religion" erschien, sagt er[1]) auch wieder (wie oben S. 671), alle Besonderheit sei relativ auf das All bloßes Nichtsein, das Leben des Besonderen in sich selbst sei getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben, und die Philosophie könne die Erscheinung als positive Realität nicht ableiten, weil sie eben nur das Nichtsein oder das nicht-wahre Sein der Dinge sei. Selbst noch 1806 erklärt er sich in ähnlicher Weise[2]). Das allein Reale im All sind nach dieser Darstellung die „Positionen" (dasselbe, was Sch. sonst Ideen nennt), welche mit Gottes Position seiner selbst gesetzt und in ihm begriffen sind; aller Unterschied unter den Dingen und alle Endlichkeit besteht nur in den Relationen dieser Wesenheiten zu einander, ist aber ebendeßhalb etwas an sich selbst nichtiges, etwas, das überall keine Existenz hat. Mit diesen Sätzen befinden wir uns noch ganz auf dem Standpunkt der Identitätsphilosophie. Dagegen sagt Schelling in dem gleichen Jahr in der Streitschrift gegen Fichte (VII, 54 ff.) fast mit den Worten des alten Theosophen (s. o. S. 19), auf den er schon seit einigen Jahren durch Fr. Baader aufmerksam gemacht worden war: ein Wesen, das blos es selbst wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst; solle es als Eins *sein*, so müsse es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbare sich aber nicht, wenn es blos es selbst, wenn es nicht

1) In dem „System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere", welches 1804 geschrieben, aber erst 1860 (W. W. I. Abth. VI) gedruckt wurde, S. 187 f. Näher glaube ich in den Grenzen der gegenwärtigen Darstellung weder auf diese noch auf andere erst nach Schelling's Tod bekannt gewordene Schriften eingehen zu sollen, da dieselben auf den Fortgang der deutschen Philosophie keinerlei Einfluß gehabt haben.

2) Aphorismen z. Einl. in die Naturphilosophie. W. W. I. Abth. VII, 159 ff. 180. 189 f.

in ihm selbst ein anderes und in diesem anderen sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem anderen sei. Die göttliche Einheit sei von Ewigkeit eine lebendige, wirklich existirende; dieß sei sie aber nur in und mit der Form. Das Wesen gebäre sich also ewig in die Form, es offenbare sich als die Einheit im Gegentheil, womit denn auch das Viele sei, aber nur sei durch dasjenige, wodurch es nicht das Viele ist, sondern vielmehr das Eine in dem Vielen, nämlich durch das Band der sich offenbarenden, d. h. existirenden Einheit mit ihm selbst. Es existire also wahrhaft weder das Eine als das Eine, noch das Viele als das Viele, sondern eben nur die lebendige Copula beider; Gott sei wesentlich das Band des ewigen Wesens als Eines und desselbigen ewigen Wesens als Vielen, und er sei nichts wie dieses Band. Das Wesen habe den Gegensatz ewig und ursprungslos in sich; aber nur die ursprüngliche Eintracht seiner Selbstgleichheit in ihm offenbarend, trete es aus ihm als Allheit oder absolute Totalität hervor. Dieses ewige Ineinanderscheinen des Wesens und der Form sei das Reich der Natur oder der ewigen Geburt Gottes in den Dingen und der gleich ewigen Wiederaufnahme dieser Dinge in Gott. In diesen Aeußerungen weht unverkennbar ein anderer Geist, als in denen, welchen wir einige Jahre vorher begegnen. Wenn der Philosoph damals jeden inneren Gegensatz von dem Absoluten auf's angelegentlichste abwehrte, so erklärt er jetzt, Gott könne ohne einen solchen nicht als wahrhaft wirklich gedacht werden und er findet eben hierin auch den Grund seiner Offenbarung in der Welt.

Bestimmter hat Schelling diesen Gedanken, an der Hand J. Böhme's, in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (WW. VII, 331 ff.) und an einigen andern Orten[1]) ausgeführt. Dieß gerade soll es sein, wie Schelling

1) Denkmal der Schrift Jacobi's von den göttlichen Dingen (1812) W. W. 1. Abth. VIII, 54 ff. Antwort an Eschenmayer ebd. 164 ff.

jetzt sagt, was uns über die Leblosigkeit und Starrheit des Spinozismus, über seine mechanische Naturansicht, über seinen ganzen einseitigen Realismus hinausführt, was uns einen lebendigen Gott und einen Unterschied der Dinge von Gott anzunehmen möglich macht, daß zwischen Gott selbst im absoluten Sinn und demjenigen in Gott unterschieden wird, was nicht er selbst, sondern Grund seiner Existenz ist. Das göttliche Wesen, wie es allen Gegensätzen vorangeht, nicht als die absolute Identität, sondern als die absolute Indifferenz, das reine Weder-Noch derselben, ist der Urgrund oder vielmehr der Ungrund. Dieser Ungrund muß aber nothwendig in zwei gleich ewige Anfänge auseinandergehen. Denn wie überall das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervorgeht, das Licht aus der Finsterniß, das Lebendige aus dem, was vor und unter ihm ist, so muß es auch bei Gott sein. Auch er muß eine Grundlage seiner Existenz haben, wenn auch freilich keine von ihm unabhängige und verschiedene, sondern eine solche, die von ihm selbst, nach dem einen Bestandtheil seines Wesens, nicht verschieden, nicht über, sondern unter ihm ist; und wenn er selbst in seiner Vollkommenheit der höchste Verstand ist, so wird dieser Grund nur als dunkel, verstand- und bewußtlos, wenn er der Geist ist, so wird jener nur mit Böhme (s. o. S. 20) als die Natur in Gott bezeichnet werden können. Das gleiche ergiebt sich aber auch aus der Betrachtung der Welt. Denn alle Dinge sind im Werden; werden können sie aber nicht in Gott, absolut betrachtet, da sie unendlich von ihm verschieden sind, sondern nur in einem von ihm verschiedenen Grunde; da aber doch nichts außer Gott sein kann, so bleibt nur übrig, daß sie ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist.

Dieser Grund der Existenz Gottes, sagt nun Schelling, sei die Sehnsucht, die das ewig Eine empfinde, sich selbst zu gebären. Diese Sehnsucht sei nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sofern sie Gott, d. h. die unergründliche Einheit,

gebären wolle, sei sie zwar Wille; aber noch ein solcher, in dem kein Verstand sei, daher auch nicht selbständiger und vollkommener Wille, aber doch ein Willen des Verstandes, nicht ein bewußter, sondern ein ahnender, dessen Ahnung der Verstand sei. Dieß sei jenes Regellose, das immer noch im Grund aller Ordnung in der Welt liege, jene unbegreifliche Basis der Realität in den Dingen, jener nie aufgehende Rest, der sich nicht in den Verstand auflösen lasse. Aus dieser Sehnsucht, dieser ersten dunkeln Regung des göttlichen Daseins, erzeuge sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche er sich selbst in einem Ebenbild erblicke. In dieser Vorstellung zuerst sei Gott, absolut betrachtet, verwirklicht, sie sei im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Sie sei zugleich der Verstand, das Wort jener Sehnsucht, und der ewige Geist, von der Liebe bewogen, die er selbst sei, spreche das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille werde.

Es wäre vergebliche Mühe, diese Darstellung, welche eben nur im Helldunkel einer dichterischen Spekulation ihre eigenthümliche Farbe bewahrt, auf deutliche und widerspruchslose Begriffe zurückführen zu wollen. Wir werden es ebensowenig auf uns nehmen können, sie zu der kirchlichen Lehre von den drei göttlichen Personen, mit welcher Schelling selbst sie zu verknüpfen versucht, in ein klares Verhältniß der Uebereinstimmung zu setzen. Wenn endlich die Absolutheit des göttlichen Wesens mit einer Entwicklung desselben aus dem Grunde sich nicht vertragen will, so erlaubt uns doch der Philosoph selbst so wenig, die letztere zu beseitigen, daß er auch noch später (VIII, 170) ausdrücklich erklärt, Gott sei nicht von Ewigkeit im Zustand der Aktualität und der geoffenbarten Existenz gewesen, sondern er habe im Gegentheil einen Anfang seiner Offenbarung gemacht.

Nachdem nun der Verstand schöpferischer Wille geworden ist, bewirkt er, — um in unserem Bericht fortzufahren —

in der anfänglich regellosen Natur die Scheidung der Kräfte, hebt aber ebendadurch die im Geschiedenen verschlossene Einheit, den verborgenen Lichtblick, hervor. Die in dieser Scheidung getrennten Kräfte sind der Stoff, aus wechem nachher der Leib gebildet wird, das als Mittelpunkt der Kräfte entstehende lebendige Band ist die Seele. Dieser ganze Proceß vollzieht sich aber nur allmählich: bei dem Widerstreben der Sehnsucht wird das innerste Band der Kräfte nur stufenweise gelöst, und jede Stufe ist durch ein neues Naturprodukt bezeichnet, bis in der höchsten Scheidung der Kräfte das innerste Centrum derselben in's Licht erhoben wird, was unter den uns sichtbaren Creaturen nur im Menschen geschieht. Weil nun alle Wesen aus dem Grunde stammen, haben alle den Eigenwillen in sich, weil aus dem Verstande, den Universalwillen. Im Menschen aber sind beide in der höchsten Kraft; dadurch, daß er creatürlich ist, hat er ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich, dadurch, daß dieses Princip im Licht verklärt ist, geht zugleich ein höheres in ihm auf, der Geist, und in ihm offenbart sich Gott als Geist, als actu existirend. Weil aber die Identität beider Principien in ihm nicht ebenso unauflöslich ist, wie in Gott, ist es möglich, daß ihr richtiges Verhältniß sich verkehrt, die Selbstheit sich von dem Lichte trennt und der Eigenwille das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen ist, als Particularwille zu sein strebt, und hierin, nicht in einem bloßen Mangel, einer bloßen Unvollkommenheit, besteht das Böse.

In der Natur kann nun diese Verkehrung der Principien noch nicht eintreten, wiewohl uns auch in ihr schon, wie Schelling glaubt und phantastisch genug ausführt, in manchen Erscheinungen unverkennbare Vorzeichen des Bösen begegnen. Erst am Ziel der Natur, im Menschen, bricht das Böse als solches hervor. Der Anlaß dazu liegt in der Erregung des Eigenwillens, welche vom Grund ausgeht. Aber zur Wirklichkeit kommt es immer nur durch die eigene That des Menschen. Die Sol-

licitation des Grundes erweckt den eigenen Willen nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei und vom Guten überwältigt werde. Böse wird die Selbstheit erst dann, wenn sie sich von dem Guten, dem Universalwillen, losreißt, und dieß läßt sich nur auf die eigene Wahl des Menschen, auf seine Freiheit, zurückführen. Diese Freiheit darf aber freilich nach Schelling nicht als ein Vermögen der willkührlichen Entscheidung ohne bestimmende Gründe aufgefaßt werden, denn ein Zufall ist überhaupt unmöglich; gegen diesen Indeterminismus ist der Determinismus in seinem Rechte. Das richtige ist vielmehr die Lehre des Idealismus (Kant; s. o. S. 457 f.), nach welcher einerseits zwar die Handlungen jedes Menschen aus seinem außer der Zeit und dem Causalzusammenhang stehenden intelligibeln Wesen mit absoluter Nothwendigkeit folgen, andererseits aber diese Nothwendigkeit selbst die absolute Freiheit, das Wesen des Menschen seine eigene That ist. Diese That gehört, wie Schelling sagt, nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit, unergriffen von ihr, hindurch; der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, hat sich in der ersten Schöpfung in bestimmter Gestalt ergriffen und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem durch jene That sogar seine Körperbeschaffenheit bestimmt ist. Daß aber dieses außerzeitliche damit doch wieder zu einem vorzeitlichen und also auch zu einem zeitlichen wird, läßt sich so wenig, wie die übrigen Schwierigkeiten und Widersprüche dieses eigenthümlichen Philosophem's übersehen.

Wie im Einzelnen, so liegen auch in der Menschheit die beiden Principien aller Dinge im Streite, und der Schauplatz dieses Kampfes ist die Geschichte, diese zweite und höhere Offenbarung der Gottheit, das Gegenbild ihrer ersten Offenbarung in der Natur. Der ganze Verlauf der Geschichte zerfällt aber in zwei große Perioden. Zuerst läßt Gott den Grund allein wirken, und es walten deßhalb in dieser Zeit nur einzelne göttliche Wesen,

nicht das Göttliche in seiner Einheit. Auf das goldene Weltalter mit seiner seligen Unentschiedenheit und moralischen Bewußtlosigkeit folgt eine Zeit waltender Götter und Heroen, einer Allmacht der Natur, in welcher der Grund zeigte, was er für sich vermöge. Es erschien die höchste Verherrlichung der Natur in der griechischen Religion, Kunst und Wissenschaft, bis das im Grunde wirkende Princip endlich im römischen Reich als welteroberndes hervortrat. In demselben Maß aber näherte sich auch der Zeitpunkt, wo das zweite Princip, das des Lichtes, sich offenbaren sollte. Im Widerstreit mit ihm treten nun erst die Kräfte des Grundes als das Böse hervor. Um dem persönlichen und geistigen Bösen entgegenzutreten und den Zusammenhang der Schöpfung mit Gott wiederherzustellen, erscheint das höhere Licht als Mittler in persönlicher Gestalt. Es beginnt eine Zeit der Zeichen und Wunder, ein Kampf der göttlichen und der dämonischen Mächte. Die Herrlichkeit der alten Welt löst sich auf, ihr schöner Leib zerfällt, und die Fluthen der Völkerwanderung überströmen ihren Grund, um eine zweite Schöpfung möglich zu machen, ein neues Reich, in welchem im offenen Streite des Guten gegen das Böse Gott als Geist sich offenbart. Das letzte Ziel der Geschichte ist aber die vollständige Erhebung des Grundes in das Licht. „Dann wird alles dem Geist unterworfen: in dem Geist ist das Existirende mit dem Grunde zur Existenz eins; in ihm sind wirklich beide zugleich, oder er ist die absolute Identität beider. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, mit Einem Wort die Liebe, die alles in allem ist" (VII, 408).

5. Die positive Philosophie.

Dieß ist die letzte Form der schellingischen Philosophie, die eine Spur in der Geschichte zurückgelassen hat. Der Philosoph

selbst freilich hörte auch später nicht auf, an seinem System umzuformen und fortzuarbeiten. Aber von dem Ergebniß dieser Arbeit kam der Welt kaum die eine oder die andere spärliche Kunde zu, wie i. J. 1834 durch jene Vorrede (WW. 1. Abth. X, 201 ff.), in der Schelling, unter gehässigen Ausfällen gegen den vor drei Jahren verstorbenen Hegel, erklärte: die rein apriorische und rationale Philosophie, welche von dem nothwendig zu Denkenden, d. h. eigentlich nur von dem nicht nicht zu Denkenden anfange, schließe nur das negative in aller Erkenntniß in sich, nicht aber das positive; es stehe daher der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche einerseits die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren werde, ohne daß andererseits der Vernunft das Recht entzogen werde, im Besitz des absoluten Prius, selbst des Prius der Gottheit, zu sein, und von dieser neuen Philosophie sei auch erst die Vereinigung des Rationalismus mit dem wahren Empirismus zu erwarten. Was hier in Aussicht gestellt war, das sollte in den Berliner Vorlesungen gegeben werden, welche uns jetzt in den nachgelassenen Werken, namentlich im 3ten und 4ten Bande derselben, urkundlich vorliegen; deren Inhalt aber auch schon damals, gegen Schelling's Willen, in der Hauptsache richtig bekannt gemacht wurde.

Die Vernunft, sagt hier Schelling (W.W. 2. Abth., III, 57), finde in sich das Prius alles Seins, und an demselben das Princip einer apriorischen Erkenntniß alles Seienden. Aber was sich auf diesem Wege erkennen lasse, sei nur das Was, nicht das Daß der Dinge. Was existiren werde, lasse sich a priori einsehen, daß es existire, könne die Vernunft nie ohne die Erfahrung behaupten. Er unterscheidet demnach auch hier zwei Theile des philosophischen Systems: die reine apriorische Vernunftwissenschaft, oder die negative Philosophie, und die positive Philosophie oder diejenige, welche durch „freies Denken“ auf dem Weg eines „metaphysischen Empirismus“ (III, 114) das Wirkliche erkenne. Nur will er (z. B.

III, 81) auch jetzt, wie immer, nicht einräumen, daß damit sein früherer Standpunkt geändert, sondern höchstens, daß er ergänzt werde. Näher handelt es sich in der negativen Philosophie, nach dieser Darstellung, um drei Hauptbestimmungen. Die Vernunft ist die unendliche Potenz des Erkennens. Sie wird daher nur die unendliche Potenz des Seins, nur das unendliche Seinkönnen, oder das unmittelbar Seinkönnende, welches sich aber ebensogut auch als die Einheit von Seinkönnen und Nichtseinkönnen bezeichnen läßt, zu ihrem ursprünglichen Inhalt haben. Dieß ist die erste Potenz, das Prius des Seins, das, was ihm, nicht der Zeit, aber dem Begriff nach vorangeht. Aus dem Seinkönnenden geht als zweites das hervor, was nicht blos sein kann, sondern ist, das nicht mehr nicht sein könnende, das rein Seiende oder nothwendig Seiende, das „unvordenkliche Sein". Beide sind an sich dasselbe, Bestimmungen des Einen Ueberwirklichen, und beide verhalten sich gegen das künftige Seiende gleichsehr als nichts. Das Seinkönnende ist der nichtwollende Wille, das rein Seiende das unendlich und gleichsam willenlos wollende, das „blind existirende, nur zufällig nothwendige." Das eine ist reine Potenz, die reine Voraussetzung, das Subjekt oder der Grund des Seins, das andere ist reiner Actus, jenes das Unbegrenzte, dieses das Begrenzende, aber beide sind identisch, nicht Theile desselben Ganzen, sondern dieses Ganze selbst. Das Wirkliche ist also nur das Eine, welches sich als das Seinkönnende zum Subjekt seiner selbst, und sich als das rein Seiende zum Objekt hat, das vom einseitigen Können und vom einseitigen Sein Freie, das zu sein und nicht zu sein Freie, das Subjekt-Objekt, das, was als Aktus Potenz bleibt und als Potenz zugleich Aktus ist, mit Einem Wort also die Einheit der ursprünglichsten Gegensätze, in welcher wir Schelling's früheres höchstes Princip, die absolute Identität, unschwer wiedererkennen werden[1].

1) WW. 2. Abth. III, 62 f. 204 ff. IV, 335 ff. u. a. St.

Alle diese Begriffe bezeichnen aber erst die Principien oder Potenzen des künftigen Seins. Das Ganze selbst, in dem sie sind, kann nur der vollendete schlechthin freie und sich selbst besitzende, an keine Art des Seins gebundene, absolute Geist sein. Diesen können wir aber nicht durch die bloße Vernunft, durch ein aprioriſches, ebendeßhalb aber blos hypothetisches Philosophiren finden, sondern er selbst muß sich uns durch seine Wirklichkeit beweisen. Mit ihm verlassen wir daher die negative Philosophie und treten in die positive über.

Schelling beschreibt (III, 256 ff.) den vollkommenen Geist nach Hegel's Vorgang als den zugleich an sich und für sich seienden und bezeichnet als die Momente der Bewegung, in der er sich vollende, das an sich sein, außer sich sein und in sich selbst zurückkehren. Diese drei Momente sind in ihm in ungetrennter Wirklichkeit, die Potenzen sind in dem absoluten Geist nicht als Potenzen, sondern als er selbst. Nichts verhindert aber, daß nach der Hand, nachdem jener Geist da ist, ihm an seinem eigenen Sein sich die Möglichkeit eines anderen, also nicht ewigen Seins, zeige (III, 263 vgl. IV, 338). In dieser Beziehung auf das Andere modificirt sich nun die Bedeutung der drei Potenzen: die erste ist das Seinkönnende, die zweite das Seinmüssende, die dritte das Seinsollende. Aber der vollkommene Geist hat die völlige Freiheit, das ihm gezeigte Sein anzunehmen oder nicht anzunehmen, es ist für ihn selbst (auch nach IV, 340) „völlig gleichgültig", was er thut, es hängt dieß blos von seinem Willen ab, und erst in dieser Freiheit stellt er sich als Gott dar. Wenn er es wirklich annimmt, so liegt das Motiv dazu eben nur in der Schöpfung selbst (S. 277 f.); doch unterläßt es Schelling nicht, zugleich auch den Gedanken, daß Gott ohne Schöpfung unselig und sich selbst unfaßlich wäre, freilich in höchst wunderlicher Form, auszuführen (S. 273 f.). Die Schöpfung selbst beschreibt er im Anschluß an frühere Darstellungen als einen auf dem Auseinandergehen und der Spannung der Potenzen beruhenden,

in der stufenweisen Ueberwindung dieser Spannung bestehenden Proceß, dessen Ziel erreicht ist, wenn jenes Princip, das während des ganzen Processes das außer sich seiende ist, wieder in sich zurückgebracht ist, als ein successives Zusichkommen dessen, was im Menschen das seiner selbst bewußte ist. Aus dem gleichen Proceß leitet er es auch ab, daß die drei Potenzen zu drei Personen in Gott werden. Mit der Schöpfung soll nämlich die zweite Potenz in Spannung gesetzt, zu einer außergöttlichen gemacht, der Sohn gezeugt werden; dieser soll ebendamit in die Nothwendigkeit versetzt werden, sich selbst zu verwirklichen; erst wenn dieß geschehen ist, am Ende der Schöpfung, kehrt er als eigene Persönlichkeit in Gott zurück und nun wird auch die dritte Potenz in das Sein wiedereingesetzt und gleichfalls Persönlichkeit (III, 310 ff.). Diese ganze Auseinandersetzung ist aber begreiflicherweise höchst undurchsichtig. Wenn man nicht allein die Weltentstehung, sondern auch den trinitarischen Proceß in Gott zu etwas frei, d. h. hier willkührlich, gewolltem, macht, wenn man von Voraussetzungen ausgeht, wie die, daß Gott an nichts, auch nicht an sein eigenes Sein gebunden sei (III, 305), daß er sein nothwendiges Existiren in ein zufälliges verwandeln könne (IV, 344) u. dgl, so läßt sich zum voraus nichts anderes erwarten, als was wir bei Schelling in dieser letzten Darstellung seines Systems überhaupt finden: eine wortreiche, verworrene, abstruse Scholastik, ein unerquickliches Gemenge aus spekulativen, ihren Hauptbestandtheilen nach seiner früheren Philosophie entnommenen Ideen, trüber Theosophie, willkührlich gedeuteten Bibelstellen und kirchlicher Dogmatik.

Schelling erzählt nun weiter (III, 348 ff. 368 ff. IV, 35 f.), wie der Mensch durch den Sündenfall die Potenzen auf's neue in Spannung gesetzt, sie ebendamit zu außergöttlichen Mächten gemacht, den Sohn vom Vater getrennt, in ein ihm nicht von Gott, sondern von den Menschen gegebenes Sein versetzt, und die Nothwendigkeit eines zweiten Processes herbeigeführt habe, durch

welchen der Sohn dieses Gott entfremdete Sein überwinde. Dieser Proceß, welcher im Bewußtsein verläuft, ist der theogonische oder mythologische, und das letzte Ergebniß desselben ist das, daß der Sohn der unabhängige Herr jenes Seins wird, so daß er es für sich behalten oder dem Vater wieder unterwerfen, überhaupt also mit ihm anfangen kann, was er will. Indem er nicht blos dieses, sondern auch sein eigenes außergöttliches Sein aufhebt und zum Vater zurückführt, ist er der Versöhner. Sein Tod ist der Akt, in welchem er dieß vollbringt, die göttliche Einheit wiederherstellt, und auch das Hervortreten des Geistes erst möglich macht. In der weitschweifigen Ausführung dieser Sätze verliert sich Schelling in Spekulationen, welche lebhaft an die Gnosis des zweiten Jahrhunderts erinnern; mit andern Bestandtheilen der kirchlichen Dogmatik weiß er sich auch den Glauben an Engel und Teufel in seiner Weise zurechtzumachen. Wir können ihm hier auf diesem Wege um so weniger folgen, da diese letzte Form seines Systems auf den Fortgang der deutschen Philosophie thatsächlich keinen Einfluß mehr gehabt hat. Nur an seine frühere Lehre hat eine philosophische Schule sich angeschlossen, und nur mit ihr können wir auch zusammenstellen, was sonst noch in den ersten Jahrzehenden dieses Jahrhunderts auf dem philosophischen Gebiete beachtenswerthes hervortritt.

V. Die schellingische Schule und die ihr verwandten Philosophen. Schleiermacher.

1. Die Romantiker; Solger; v. Berger.

Unter den Männern, welche gleichzeitig mit Schelling oder bald nach ihm in einer der seinigen verwandten Richtung in die deutsche Philosophie eingriffen, und von denen die meisten als Schüler oder als Freunde mit ihm in Zusammenhang stehen,

ziehen zunächst die Vertreter der sogenannten romantischen Schule unsere Aufmerksamkeit auf sich. Ist auch diese Schule weit mehr aus dem ästhetisch-literarischen Interesse und den allgemeinen Bildungszuständen, als aus wissenschaftlichem Streben hervorgegangen, und hat sie auch auf jenem Gebiete viel bedeutender gewirkt, als auf diesem, so hat sie sich doch immerhin an der Philosophie ihrer Zeit zu lebhaft betheiligt, als daß sie von der Geschichte derselben übergangen werden dürfte. Mit ihren ästhetischen Ansichten und ihren dichterischen Bestrebungen knüpft die Romantik zunächst an die Männer des weimarischen Kreises, an Herder und Schiller, vor allem aber an Göthe an, von dem namentlich der Wilhelm Meister für ihre ganze Lebens- und Kunstauffassung die entscheidendste Bedeutung gewonnen hat. In ihrem Verhältniß zur Zeitphilosophie nimmt sie eine eigenthümliche Stellung zwischen Fichte, Jacobi und Schelling ein. Zunächst nämlich ist es allerdings das Ich, welches sich hier, wie bei Fichte, als die Macht über alles und das Maß aller Dinge geltend macht, welches der Welt mit dem Anspruch entgegentritt, daß sie ihm aus allen Erscheinungen seine Stimmungen, seine Gefühle, seinen unendlichen Werth widerspiegle; der menschlichen Gesellschaft mit dem Anspruch, daß sie seinen Bedürfnissen eine volle Befriedigung, seinen Neigungen einen unverkümmerten Spielraum, seinen Leistungen eine unbedingte Anerkennung gewähre. Aber dieses Ich bleibt einerseits hinter dem moralischen Ernst, der männlichen Kraft, der logischen Strenge des fichte'schen Geistes weit zurück: es ist nicht das absolute, sondern das empirische Ich, nicht das Wesen der Gattung, sondern das Einzelwesen mit allen seinen zufälligen Verhältnissen, Erfahrungen, Stimmungen, Einfällen und Launen, das geniale Individuum, für das jene schrankenlosen Ansprüche erhoben werden; und insofern steht die romantische Subjektivität der eines Jacobi, so scharf dieser auch von Friedrich Schlegel beurtheilt wurde, namentlich aber der des jacobi'schen Woldemar und Allwill,

noch näher, als der eines Fichte. Andererseits aber ist das Ich hier ebendeßhalb nicht so in sich abgeschlossen und befriedigt, es trägt seine Unendlichkeit nicht so unmittelbar und unverlierbar in sich selbst, wie das der Wissenschaftslehre; sondern es erhält das Gefühl derselben erst dadurch, daß es sich in ein Unendliches außer und über ihm, in die Natur und die Gottheit versenkt; und hierauf beruht die Verwandtschaft der Romantik mit Schelling, von dem auch die philosophischen Wortführer derselben theils unmittelbare Einwirkungen erfahren, theils mit ihm aus den gleichen Quellen — Spinoza und Fichte — geschöpft haben. Alle diese Elemente liegen nun in dem einen von den zwei Männern, welche wir als die Philosophen der romantischen Schule betrachten können, in Novalis, ungetrennter in einander, während sie bei dem andern, bei Friedrich Schlegel, zwar auch sämmtlich von Anfang an da sind, aber zu verschiedenen Zeiten in ungleicher Stärke hervortreten.

Friedrich Leopold v. Hardenberg, mit seinem Schriftstellernamen Novalis, (1772—1801) vereinigt in seiner edeln, zartbesaiteten, begeisterungsvollen Persönlichkeit vielfache Bildungsstoffe, die aber alle zur Erzeugung eines hochgesteigerten, poetischen und nicht selten auch phantastischen Idealismus zusammenwirken. Er verehrt Schiller und bewundert Göthe; er kommt mit den beiden Schlegel und mit Tieck, mit Schleiermacher und Schelling in nahe Verbindung; er läßt sich erst durch Reinhold in die kantische Philosophie einführen, um sich dann Fichte mit Entschiedenheit anzuschließen, er vertieft sich gleichzeitig auch in Spinoza, dann in umfassende naturwissenschaftliche Studien und schließlich noch in Böhme und die religiöse Mystik. Diese verschiedenartigen Elemente werden aber von ihm nicht auf wissenschaftlichem Wege verknüpft und vermittelt, sondern sie fließen mehr nur in eine allgemeine Stimmung, in ein Meer von Gefühlen, Anschauungen und Gedanken zusammen, aus welchem eine Masse von geistreichen, aber durchaus fragmentarischen, Be-

merkungen, eine Fülle von leuchtenden, aber meist unklaren und in einander verschwimmenden Bildern vorübergehend auftaucht[1]). Er ist Idealist, und subjektiver Idealist, wie nur ein Schüler Fichte's es sein kann. Es ist ganz im Geist der Wissenschaftslehre gesprochen, wenn er erklärt: die höchste Aufgabe der Bildung sei es, sich seines transcendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich zugleich zu sein; alle Philosophie hebe da an, wo der Philosophirende sich selbst philosophire, sie sei die Kunst, ein Weltsystem a priori aus den Tiefen unseres Geistes heraus zu denken, die Selbstdurchdringung des Geistes, eine Methode, das Innere zu beobachten, zu ordnen u. s. w. (II, 108, 114 ff. 206 f.). Novalis erkennt es ausdrücklich an, daß Fichte's System der beste Beweis des Idealismus, der erste Versuch einer Universalwissenschaft sei (ebd. 117. 205). Er nennt nicht blos die Mathematik einen realisirten und objektivirten Verstand, sondern auch die Welt eine sinnlich wahrnehmbare, zur Maschine gewordene Einbildungskraft, die Natur einen encyklopädischen Index unseres Geistes (II, 205 f. 142). Er sucht mit Fichte die eigentliche Wurzel der Wissenschaft und des geistigen Lebens überhaupt in der Freiheit, der Selbstbestimmung, der Sittlichkeit. Er verlangt eine Deduktion des Universums aus der Moral. „Ohne Philosophie, sagt er, keine ächte Moralität, und ohne Moralität keine Philosophie." „Die Moral ist, wohl verstanden, das eigentliche Lebenselement des Menschen. Sie ist innig eins mit der Gottesfurcht. Unser eigener sittlicher Wille ist Gottes Wille". „Was ich will, das kann ich. Bei dem Menschen ist kein Ding unmöglich" (II, 254. 123. 258. 117). Dieß lautet in der That fichtisch genug, und Novalis verweist uns auch ausdrücklich auf

1) Es gehören hieher unter den Schriften von Novalis besonders die Fragmente, Nov. Schriften herausg. v. Tieck 3. Aufl. II, 105 ff. Auf diese Ausgabe gehen die Verweisungen im Text. Weiteres bei Haym, die romantische Schule 325 ff.

diese Quelle, wenn er sagt (251), in Fichte's Moral seien die wichtigsten Ansichten der Moral.

Indessen bemerken wir doch bald, daß hier ein anderer Geist weht, als in der Wissenschaftslehre und in Fichte's Ethik. Fichte würde die Moral und das Gewissen nicht, wie Novalis a. a. O., „eine Richterin ohne Gesetz" genannt haben. Seine Moral ist nicht „wollüstig, ächter Eudämonismus", er ist nicht der Meinung, daß ein Mensch, wenn er plötzlich wahrhaft glaubte, er sei moralisch, es auch sein würde (II, 252). In seinem Sinn ist es nicht, wenn Novalis die Philosophie, trotz aller beiläufigen Anerkennung der Logik, trotz aller Lobpreisung der Mathematik, zu etwas mystischem machen will; wenn er verlangt, daß der Mensch, wie er mit Instinkt (oder Genie) angefangen habe, so auch damit endige; wenn ihm Fichte's intellektuelle Anschauung zu einem ekstatischen Zustand wird, in welchem „die Gedanken sich in Gesetze, die Wünsche in Erfüllungen verwandeln"; wenn die Mathematik selbst zu etwas so überschwänglichem gemacht wird, daß sie am Ende nicht blos alle Wissenschaft, sondern auch die Religion und das höhere Leben überhaupt in sich schließen, daß sie durch eine Theophanie entstehen, das ächte Element des Magiers sein soll u. s. w.[1]) Fichte läßt die Natur aus dem Geiste mit innerer Nothwendigkeit, nach festen Gesetzen, hervorgehen. Bei Novalis wird dieses Verhältniß ein irrationales, phantastisches. Hinter dem natürlichen Zusammenhang der Dinge liegt, wie er glaubt, ein zauberhafter verborgen. In der Natur wie in der Geschichte spielt eine wunderbare Zahlenmystik; mit den natürlichen Vorgängen stehen Wunder in Wechselwirkung. Alle Erfahrung ist Magie; unter denselben Begriff wird aber auch die Philosophie gestellt: wer in allem die Offenbarung des Geistes zu erkennen, die Dinge in Gedanken zu verwandeln weiß, der ist

1) M. vgl. II, 110. 122. 133. 142. 148 f.; auch die bekannten Verse im 2. Theil des Heinrich v. Ofterdingen II, 218.

„magischer Idealist." Magisch ist seinem Wesen nach das Verhältniß des Menschen zur Außenwelt und zu seinem eigenen Leibe. Der Gebrauch unserer Organe ist wunderthätiges Denken, der Wille magisches Denkvermögen. Warum sollte dann aber dieser Wille nicht auch wirklich Wunder thun können? Unser Leib, meint Novalis, Fichte mißbrauchend, sei nur eine Wechselwirkung unserer Sinne, und wenn wir Herrschaft über die Sinne haben, so hänge es nur von uns ab, uns einen Körper zu geben, welchen wir wollen. Es müßte möglich sein, desselben so vollständig Herr zu werden, daß man sich beliebig von ihm trennen, sich durch den bloßen Willen tödten, verlorene Glieder wiederherstellen könnte u. s. w. (II, 135 ff. 143 ff. 148. 151). Wer sich in der Naturbetrachtung solchen Träumereien überläßt, von dem werden wir auch keine scharfe und reine Selbstbeobachtung erwarten dürfen. Wo uns eine nüchternere Psychologie die verschiedenen Seiten und Erscheinungen Eines geistigen Lebens erkennen läßt, glaubt der Mystiker eine Mehrheit von geistigen Wesen zu sehen, die mit einander in einer geheimnißvollen Verbindung stehen. Er redet von einer Ehe des Menschen mit sich selbst; das Genie erscheint ihm als eine zweite Persönlichkeit neben der empirischen, die geistige Produktion als Zwiesprache mit einem höheren Wesen, Offenbarung des idealen Ich in dem wirklichen (II, 122 ff. 133. 142 f. 161); und dieß ist bei ihm nicht nur bildlich zu verstehen. Von hier aus ist nur ein Schritt zu der Annahme, daß diese Thätigkeit eine Offenbarung der Gottheit sei; Novalis lag diese Annahme um so näher, da er von Hause aus eine religiöse glaubensbedürftige Natur war. Seine Frömmigkeit hat aber, wie die eines Schleiermacher und Schelling, eine entschieden pantheistische Färbung. Spinoza ist ihm ein Gott-trunkener Mensch, der Spinozismus eine Uebersättigung mit Gottheit; „die wahre Philosophie ist durchaus realistischer Idealismus oder Spinozismus, sie beruht auf höherem Glauben"; „nur im Pantheismus ist Gott ganz, überall in jedem Einzelnen";

und so verlangt denn auch Novalis nicht blos die fromme Gesinnung, für welche das ganze Leben Ein Gottesdienst und Gebet ist, er behauptet nicht blos, daß ächte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfasse, sondern er wagt auch die Aeußerung über die Gottheit, welche in der Derbheit ihres Pantheismus nicht einmal bei Spinoza, sondern nur bei Böhme (s. S. 18) ihr Gegenstück findet: „dieser Naturgott ißt uns, gebiert uns, spricht mit uns, erzieht uns, läßt sich von uns essen, von uns zeugen und gebären, und ist der unendliche Stoff unserer Thätigkeit und unseres Leidens" (II, 120. 240. 265 f. 271). Das freilich heißt Spinoza gründlich verkennen, seine großartige Selbstlosigkeit in romantische Genußsucht verkehren, und den scharfen Lapidarstyl seiner Gedanken in mystischen Nebel verhüllen, wenn ihm die Idee „eines alles übrige Wissen annihilirenden und den Wissenstrieb angenehm aufhebenden Wissens, kurz eines wollüstigen Wissens" zugeschrieben wird (II, 252); und ebenso hat der pantheistische Naturenthusiasmus, welchen Novalis so häufig, namentlich in den „Lehrlingen zu Sais" ausspricht, ungleich größere Verwandtschaft mit der gleichzeitigen schellingischen Naturphilosophie, als mit der mathematischen und mechanischen Physik des holländischen Philosophen. Auch in seinem Verhältniß zur Religion zeigt er sich ganz und gar als Romantiker. Es ist ihm nicht blos mit der Religion, sondern auch mit dem Christenthum ernst; er hat geistliche Lieder gedichtet, die neben manchem künstlich gemachten doch der Innigkeit wahrer Empfindung nicht entbehren; er ist überzeugt, nur die Religion könne Europa wieder aufrichten und sehnt sich, bei unverkennbarer Vorliebe für einen idealisirten Katholicismus, nach einer Versöhnung der streitenden Kirchen (II, 290 f.). Aber sein Christenthum ist freilich (so wie er es II, 268 f. schildert) ein seltsam unklares Gemisch von kirchlichem Glauben und romantischen Gefühlen; und andererseits stimmt er mit Schleiermacher in dem weitherzigen Satze überein, daß der Mensch zwar immer eines Mittelglieds bedürfe, das ihn

mit der Gottheit verbinde, daß er aber in der Wahl dieses Mittelglieds durchaus frei sein müsse[1]). Wenn endlich Novalis, (um nur dieses noch anzuführen) sich für die Krankheit begeistert und die Selbsttödtung, über Plato's philosophisches Sterben hinausgehend, für den Anfang aller Philosophie erklärt (II, 168 f. 117), so hat er dieß weder von Fichte noch von Spinoza gelernt, wogegen er in dem schönen Worte (260): die Ewigkeit sei in uns oder nirgend, mit ihnen, wie mit allen ächten Philosophen, am unmittelbarsten mit Schleiermacher[2]), übereinstimmt.

Was Novalis, der dichterische, frühgeschiedene Jüngling in sinniger Betrachtung ohne die strengere Form der Wissenschaft aussprach, das wollte Friedrich Schlegel (1772—1829) zur philosophischen Theorie erheben. In der Wirklichkeit brachte freilich auch er es nicht über fragmentarische Gedanken hinaus, welche die Verschiedenartigkeit ihrer ursprünglichen Herkunft nicht verläugnen können und sich zu keinem in sich einstimmigen Ganzen zusammenfinden wollen. Fr. Schlegel war ein feuriger, reichbegabter Geist, von der vielseitigsten Erregbarkeit, der lebhaftesten Empfänglichkeit für alles große und begeisternde. Aber seine Ansichten wie seine Werke haben etwas unfertiges und unreifes. Die leidenschaftliche Unruhe seines Wesens, die Maßlosigkeit seiner Ansprüche auf Anerkennung und Genuß, die Scheu vor stetiger Anstrengung, die Selbstüberhebung, welche ein glückliches Talent mit schöpferischer Genialität verwechselte, einzelne gelungene Würfe und weitgehende Entwürfe sich als epochemachende Leistungen gutschrieb, die Selbstsucht, welche es ihm unmöglich machte, sich jemals einer Sache rein und rückhaltlos hinzugeben, sich in seiner Arbeit zu vergessen — diese in Schlegel's Natur so tief einge-

1) In der Auseinandersetzung II, 261 f., von der zwar nicht angegeben ist, welchem Jahre sie angehört, die aber doch wohl auf die fünfte von Schleiermacher's Reden über die Religion (1. Aufl. S. 291 ff.) zurückzuführen ist.

2) A. a. O. Schluß der 2. Rede. S. 121.

wurzelten Fehler machten ihm eine durchgreifende wissenschaftliche Leistung zum voraus unmöglich. Unter den Philosophen der Zeit war es zuerst Fichte, der ihn mit sich fortriß; doch kreuzte sich mit diesem Einfluß in seinem Geiste, der für Kunstkritik und Kunstgeschichte weit günstiger, als für philosophische Untersuchungen, organisirt war, von Anfang an die Einwirkung Schiller's und Göthe's und des klassischen Alterthums, und andererseits trieb er die romantische Unterschiebung des empirischen Ich an die Stelle des absoluten (worüber S. 698) weiter, als irgend ein anderer und zog daraus die auffallendsten Folgerungen[1]). Fichte's Standpunkt entsprach es, wenn er schon 1796 Jacobi's Woldemar nicht blos als poetisches Kunstwerk für verfehlt erklärte, sondern ihm auch seine „Immoralität“, seine Weichlichkeit, seine „Seelenschwelgerei“, seinen Mysticismus zum Vorwurf machte; wie er auch schon etwas früher gegen J. G. Schlosser's pietistischen Dogmatismus Kant's Sache geführt hatte. Fichte's Idealismus und Göthe's Poesie nennt er die beiden Centra der deutschen Bildung, die französische Revolution, den Wilhelm Meister und die Wissenschaftslehre die drei größten Tendenzen des Jahrhunderts. Auf Fichte weist nach Einer Seite auch der Begriff der romantischen Poesie, den er sich zunächst allerdings von dem göthe'schen Roman und dem modernen Roman überhaupt abstrahirt hat: der Dichter soll sein Werk frei aus seinem Innern heraus erzeugen, seine Individualiät, seine Stimmung darin darstellen. Aber das freilich liegt weder in Göthe's Sinn, noch ergab es sich aus den Grundsätzen der Wissenschaftslehre, daß dieses dichterische Schaffen, so wie Schlegel und seine Freunde es faßten, einerseits durch keine Regel gebunden sein soll, die Freiheit um so größer, je gesetzloser, die Poesie um so reiner, je phantastischer und von sachlichem Inhalt entleerter sie ist; und daß die Thätigkeit des

1) Die näheren Belege zum folgenden finden sich bei Haym, die romant. Schule 212 ff. 479 ff. 690 f.

Dichters andererseits von den Männern, welche sie doch eigentlich nur aus zweiter Hand kannten, und ungleich mehr Kenner, als Künstler waren, durchweg als eine selbstbewußte, als ein Werk der Reflexion und der Absicht behandelt, daß von der „Transcendentalpoesie" geradezu „schöne Selbstbespieglung" gefordert, daß fast ausnahmslos witzige Künstelei und frostige Allegorie mit Poesie verwechselt wird; daß ebendeßhalb der Romantiker (in übelangebrachter Nachahmung des endlosen Progresses, in dem Fichte's unendliches Ich über jede Beschränkung immer wieder hinausgieng) um sich ja nicht in seinem Werke zu verlieren und seiner Freiheit nichts zu vergeben, die poetische Täuschung sofort selbst wieder zerstört und in selbstvernichtender „Ironie," statt den Schöpfungen seiner Phantasie die eigene Seele einzuhauchen, sich mit seinem Selbstbewußtsein fortwährend aus denselben zurückzieht und über sie stellt.

Die gleiche Subjektivität übertrug aber Schlegel, und er in noch höherem Grade, als die übrigen Romantiker, auch in die Moral. Wenn Fichte das Sittengesetz als das innere Gesetz der Freiheit, und insoferne als Trieb, aber als den „reinen Trieb" gefaßt hatte, so verkehrt sich ihm dieser Gedanke in die Behauptung, daß das Ich in seiner Unendlichkeit überhaupt kein Gesetz kenne, als sein jeweiliges Wollen; daß diejenigen, welche dieser Unendlichkeit sich bewußt geworden sind, das göttliche Geschlecht der Genialen, der Gebildeten, im Unterschied von den „Platten" und „Gemeinen", jeder Neigung zu folgen, über jede sittliche Schranke sich hinwegzusetzen befugt seien. In dieser Freiheit und Ungebundenheit, in dieser Erhabenheit über die „Grammatik der Tugend", über die Last der Arbeit und die Fesseln der Pflicht, besteht der „Cynismus", welchen Schlegel jetzt als das eigentliche Wahrzeichen der höheren Sittlichkeit preist. Ein Manifest der neuen Lebenskunst sollte die „Lucinde" (1799) sein; in Wahrheit ist sie das schlimmste Zerrbild derselben, welches geschrieben werden konnte: in ihrer Form eine Verhöhnung

aller Regel und alles reinen Geschmacks, in ihrem Inhalt ein widriges Gemenge von raffinirter Sinnlichkeit und geschraubter Geistreichigkeit; lüstern und frech, aber ohne die Kraft und Gesundheit wirklicher Leidenschaft, pathetisch ohne ächtes Gefühl, zuchtlos, eingebildet bis zur Selbstvergötterung, und über Gebühr langweilig. Einer blos conventionellen Moralität wird allerdings das Recht des Herzens und die Pflicht der freien Selbstbestimmung, der Meinung der Menschen wird die Stimme der Natur, der moralischen Gleichmacherei der Aufklärung wird die Eigenartigkeit des individuellen Lebens, dem Vorurtheil von der geistigen und gesellschaftlichen Unterordnung der Frauen wird die Gleichberechtigung der beiden Geschlechter nachdrücklich entgegengehalten; aber was der Dichter in dieser Beziehung wahres sagt, das wird theils sofort wieder zu solchen Paradoxieen gesteigert, theils ist es von Hause aus mit so vielem falschen und verkehrten versetzt, daß nur selten ein Satz, so wie er ihn hingestellt hat, Billigung verdient.

Von der Moral hatte Schlegel anfangs, nach Fichte's Vorgang, die Religion nicht unterschieden; und wie ihm nun jene in der freisten Ausbildung und Bethätigung der individuellen Eigenthümlichkeit bestand, so fiel ihm auch die Religion mit der Freiheit des geistigen Lebens, dem „Cynismus", der Begeisterung, dem Sinn für die Harmonie des Universums, kurz mit allem dem, worin er die wahre Bildung sah, daher auch mit der Poesie, zusammen. Wie wenig er von dem wirklichen Wesen der Religion einen Begriff hatte, sieht man schon an dem ächt romantischen Einfall, das, was an sich selbst nur das unmittelbarste und naturwüchsigste sein kann, künstlich zu machen, nach einem vorher entworfenen Plan und mit seinen Mitteln eine Religion zu stiften. Indessen kam er allmählich, unter dem Einfluß der schleiermacherischen „Reden" und Spinoza's, auf einen veränderten Standpunkt. So verschwommen auch seine Bestimmungen über die Religion fortwährend bleiben, so behauptet er doch jetzt, daß sie als die allbelebende Weltseele der Bildung

zur Philosophie, Poesie und Moral als viertes hinzutrete, daß in ihr der eigentliche Mittelpunkt des geistigen Lebens gefunden werde; und im Zusammenhang damit findet er jetzt den höchsten Inhalt der Poesie, statt des unendlichen Ich, mehr und mehr in der Idee des Universums. Bald geht er noch weiter. Schon in dem Gespräch über die Poesie (1800) erklärt er, der Idealismus müsse einen neuen, ebenso grenzenlosen Realismus hervorbringen, der auch im wesentlichen bereits bei Spinoza und Böhme und in der Naturphilosophie Schelling's vorhanden sein soll. Schlegel will sich also der Wendung vom subjektiven Idealismus zum Pantheismus, welche sich in der deutschen Philosophie eben damals durch Schelling vollzog, gleichfalls anschließen, wenn er auch das System der absoluten Einheit für ebenso einseitig erklärt, wie den titanischen Uebermuth, der das Göttliche nur in's eigene Ich lege, und eine Erhebung der Naturphilosophie zum Spiritualismus verlangt; und so erhält denn jetzt auch die Ironie die Bedeutung, daß das Spiel des Lebens wirklich nur als Spiel genommen werde, daß das Ich, mit anderen Worten, auch seiner eigenen Nichtigkeit sich bewußt werde, und der Poesie als ihre wichtigste Aufgabe die gestellt werde, uns von allem Endlichen überhaupt auf das Unendliche hinzuweisen. Um dieses ihres Zwecks willen soll die Poesie durchaus symbolisch, allegorisch und didaktisch sein; für die Erreichung desselben erwartet Schlegel, wie Schelling (s. o. S. 681. 685), das meiste von einer neuen Mythologie, die er sich aber, nach seiner Art, wieder durchaus als ein Produkt der Kunst und Reflexion denkt.

Hiemit war nun bereits die Bahn eingeschlagen, welche Schlegel bald genug immer tiefer in den Mysticismus und schon nach wenigen Jahren (1808) in den Schoß der katholischen Kirche führen sollte. Die „Philosophischen Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806" unterscheiden sich in Form und Inhalt auffallend von Schlegel's älteren Schriften. An die Stelle seines früheren fragmentarischen Philosophirens soll jetzt ein streng me=

thodisches Verfahren treten, allen anderen Untersuchungen wird die Logik, als die Lehre von der wissenschaftlichen Form, vorangeschickt, die Darstellung ist im Vergleich mit der früheren trocken, schulmäßig und schwunglos, nicht selten geradezu matt und weitschweifig. Auch der philosophische Standpunkt hat sich aber erheblich verändert. Wird auch der Idealismus fortwährend für die einzige eigentliche Philosophie, das einzige mit der Religion und Moralität vollkommen übereinstimmende System erklärt, und dem realistischen Pantheismus Spinoza's der Vorwurf der Inhaltslosigkeit, der Inconsequenz, des Fatalismus, eines blos negativen Begriffs vom Unendlichen u. s. w. gemacht, so ist doch Schlegel, wie er sich jetzt ausspricht, weder mit dem „intellectuellen Dualismus" eines Plato und Descartes, noch mit dem reinen Idealismus einverstanden. Was namentlich den der Wissenschaftslehre betrifft, so bemerkt er nicht ohne Grund: wenn die Außenwelt auch nur ein Schein sein solle, so werde das Ich doch durch sie beschränkt, und der Grund dieser Beschränkung könne nicht in ihm selbst liegen; um die bedingte Ichheit nicht aus einer unbedingten abzuleiten, und ebendamit in den Realismus und Pantheismus zu gerathen, müsse man die bedingte Ichheit zur höchsten Realität, die unbedingte zu etwas unwirklichem machen[1]). Bei ihm selbst lautet es zwar sehr idealistisch, wenn er sagt (a. a. O. I, 106. II, 118): es gebe kein Nichtich, kein Ding außer dem Ich; sieht man aber näher zu, so zeigt sich, daß er unter dem Ich hier das „Weltich" versteht, welches das idealste Wesen und außer dem nichts real sei. Damit würde der Idealismus, wenn wir den Philosophen beim Wort nehmen dürften, in eben das umschlagen, was er vorher abgelehnt hat, in den reinen Pantheismus. Seine eigentliche und folgerecht durchgeführte Meinung ist dieß aber allerdings auch nicht; was wir wirklich bei ihm finden, ist vielmehr eine unklare Verbindung von subjektivem

1) A. a. O. I, 107. 194 ff. 243. 262 ff. II, 25.

Idealismus und Pantheismus, christlichem Theismus und theosophischer Mystik, die er selbst wohl als Spiritualismus, oder noch lieber als „Philosophie des Lebens“ bezeichnet[1]).

Die Quelle alles höheren Lebens in uns bildet nach Schlegel (Vorl. v. 1804. I, 72 f.) die uns angeborene Idee des Unendlichen, welche näher die zwei Ideen der unendlichen Einheit und der unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle in sich schließt. Aus diesen Ideen wird der organische Zusammenhang der Dinge abgeleitet, von dem Schlegel bei seiner, einer strengeren Haltung freilich entbehrenden Kategorieenlehre (I, 100 f.) ausgeht. Dagegen soll der Begriff der Gottheit, dem man im Zusammenhang mit der Idee des Unendlichen zunächst zu begegnen erwarten müßte, dem Menschen durch Offenbarung mitgetheilt sein, da ihn weder die Vernunft noch die Sinnenwelt zu erzeugen im Stande sei, und es soll deßhalb die höchste Philosophie Theosophie und alles höhere Wissen innere Erfahrungswissenschaft sein[2]). Die Frage nach dem Verhältniß des Endlichen und Unendlichen beantwortet Schlegel (a. a. O. I, 108 ff.) dahin: zwischen einem unendlichen und einem endlichen Sein sei keine Verbindung und kein Uebergang von dem einen zu dem anderen denkbar; setze man dagegen an die Stelle des Seins den Begriff des Lebens und Werdens, so zeige sich, daß beide eigentlich eins und dasselbe und nur dem Grad nach verschieden seien: ein werdendes Unendliche sei als unvollendet zugleich endlich, das werdende Endliche enthalte, soweit eine ewig bewegliche Thätigkeit in ihm wirksam sei, eine unendliche innere Fülle. (Die letzteren Sätze erinnern an Hegel, mit dem sich Schlegel auch sonst in dem einen und andern, wie z. B. in seinen Einwendungen gegen den Satz des Widerspruchs, I, 90 f., berührt). Er macht demnach den Versuch, sowohl Gott als die Welt als werdend zu begreifen.

1) Sämmtl. Werke XII, 71 (Vorlesungen v. J. 1827).
2) A. a. O. I, 209. 426. Sämmtl. W. XII, 71. 74. 113.

Aber ist dieß schon an sich schief, so verirrt er sich nun vollends in der Ausführung dieses Gedankens in seltsame Träumereien, aus denen wir Böhme und andere Theosophen deutlich heraushören. Das Welt-Ich, erzählt er uns (II, 136 ff.), auf seiner ersten Stufe nur die unendliche Einheit ohne alle Mannigfaltigkeit, wurde durch das Gefühl dieser ursprünglichen Leerheit zu einer unendlichen Sehnsucht erregt, welche nach allen Seiten sich ausdehnend nichts anderes als der Raum ist; diese Sehnsucht, mit der Ausdehnung selbst anwachsend, verwandelte sich in ein unruhiges, heftiges Streben, ein überirdisches Feuer; in dem qualvollen Streit dieser Begierde erinnerte sich das Welt-Ich in Schmerz und Reue seiner verlorenen Einheit, und aus dieser Erinnerung entstand die Zeit; in ihr liegt aber auch die auflösende Kraft, durch welche das Feuer der Begierde gelöscht wird, und so ist sie als Element das Wasser. In diesem Styl geht es fort; hier wird es an der Einen Probe genügen. Ebenso verworren ist Schlegel's „Theorie der Gottheit“ (a. a. O. 226 ff.), wo er unter anderem den Sohn Gottes mit dem Erdgeist identificirt, und „die himmlische Luft oder das Licht“, (ähnlich wie seiner Zeit die Manichäer) als das Organ des heiligen Geistes betrachtet wissen will. Für seine ganze Weltanschauung ist schon der Eine Satz bezeichnend, „daß der erste Ring aller Gesetze in einer absoluten göttlichen Willkühr zu suchen sei“ (II, 122). Wer dieses glaubt, für den giebt es streng genommen überhaupt keine Naturgesetze, und so kann es uns nicht überraschen, wenn ihm die außerordentlichsten Wunder, z. B. der Stillstand der Erde, ganz in der Ordnung zu sein scheinen, wenn er uns über die Geister in der Luft, ihre siderischen Leiber und ihr doppeltes Bewußtsein Aufschluß giebt, und was der Art mehr ist[1]). Auch Schlegel's Geschichtsbetrachtung ist von theologischen und theoso-

1) S. W. W. XII, 96. 135. 25. Vorl. v. 1804 II, 132 f.

phischen Gesichtspunkten beherrscht[1]). Die Weltgeschichte bewegt sich ihm zwischen dem Sündenfall und der Erlösung; und diese beiden Vorgänge sollen nicht blos den Geist des Menschen, sondern auch seinen Leib und die ganze irdische Natur mit betreffen. Einen zweiten Sündenfall sieht der Romantiker, welcher dem Protestantismus den Rücken gekehrt hat, in der Reformation. Weit nüchterner ist im ganzen die Ethik dieser späteren Periode; auch hinsichtlich der Ehe sehen wir Schlegel jetzt von den Verirrungen der Lucinde zu der gewöhnlichen Ansicht zurückkehren; und wenn seine Politik sich auf die Seite der Theokratie und des mittelalterlichen Ständewesens stellt, giebt sie doch diesem Standpunkt im Vergleich mit anderen Theorieen jener Zeit einen gemäßigten Ausdruck[2]). Indessen sagt er selbst, die Moral könne im strengen Sinn keine Wissenschaft sein, denn ihr Princip liege darin, daß das Sittengesetz als der Wille Gottes anerkannt werde, und dieses Princip beruhe auf dem Glauben. Schlegel hat jedoch durch seine späteren Schriften auf die deutsche Literatur überhaupt nur eine beschränkte, auf die deutsche Philosophie keine irgend erhebliche Wirkung ausgeübt.

Mit der romantischen Schule und namentlich mit Schlegel stehen die übrigen Vertreter der theokratisch-legitimistischen Staatslehre in innerem und äußerem Zusammenhang; und gerade die beiden, welche sich am meisten um den Unterbau einer wissenschaftlichen Theorie für diesen Standpunkt bemüht haben, Ludwig v. Haller (1768—1854) und Adam Müller (1769—1829), berühren sich mit ihm auch darin, daß sie ebenso, wie er, von der protestantischen Kirche zur römisch-katholischen übergiengen, um dann in dieser als Vorkämpfer der politischen und kirchlichen

1) Außer der „Philosophie der Gesch." (S. W. XIII f.) vgl. m. S. W. XII, 111. 119. 144. 383 f.

2) Ueber Schlegel's Moral, Rechts- und Staatslehre vgl. m. Vorles. v. 1804, II, 254 ff. S. W. W. XII, 310 ff.

Restauration aufzutreten. Aber wenn auch diese Männer in gewissen Kreisen Beifall und Belohnung gefunden haben, so waren sie doch selbst hier nur Werkzeuge, die man für bestimmte politische Zwecke benützte, nicht geistige Führer; die Geschichte der Philosophie vollends wird diese Doctrinäre des Rückschritts, wenn auch Müller seiner verworrenen Theorie einzelne schellingische Begriffe und Sätze einverleibt hat, füglich der Geschichte der Politik überlassen können[1]). Einige ihrer politischen Gesinnungsgenossen werden uns unter den Anhängern Schelling's noch vorkommen.

Zur romantischen Schule pflegt man auch den Berliner Philosophen und Aesthetiker Karl Solger (1780—1819) zu rechnen. Und seine Verwandtschaft mit derselben, auf die auch seine spätere Freundschaft mit Tieck weist, läßt sich nicht verkennen, so weit er immerhin einem Schlegel und Hardenberg an Kraft der Abstraktion und Sinn für methodisches Denken überlegen war. Wir finden bei Solger, wie bei den Romantikern, eine Verbindung der beiden Elemente, für deren Verknüpfung die Philosophie eben damals die richtige Formel zu finden suchte, des subjektiven Idealismus, welchen Fichte in der Wissenschaftslehre auf die Spitze getrieben hatte, und des schellingisch-spinozistischen, durch platonische Ideen belebten und gemilderten Pantheismus. Wir finden aber auch bei ihm, wie bei jenen, ein Aneinanderhaften dieser beiden Elemente, welches keines derselben zur vollen Entwicklung kommen läßt und daher auch ihre wissenschaftliche Vermittlung unmöglich macht. Das absolute Ich Fichte's verwandelt sich ihm allerdings in die absolute Identität, aber die Offenbarung dieses Absoluten droht sich fortwährend in einen subjektiven Schein, die endliche Welt in ein Nichts, in die bloße Schranke unseres Bewußtseins aufzulösen. Solger's philosophi-

1) Näheres über sie bei J. H. Fichte Ethik I, 424 ff. Mohl Gesch. d. Staatswissensch. II, 529 ff. Bluntschli Gesch. d. Staatsr. 495 ff.

scher Standpunkt läßt sich daher am meisten mit der späteren Lehre Fichte's vergleichen, dessen Vorlesungen ihn (1804) in Berlin begeisterten, nachdem er schon früher in Jena Schelling zum Lehrer gehabt hatte. Auch Plato und Spinoza studirte er eifrig und Schleiermacher's Reden fanden seine volle Zustimmung. Fichte und Schelling nennt er (Nachg. Schr. I, 134) die beiden größten Philosophen seiner Zeit; von Plato entlehnte er für seine Darstellungen die Gesprächsform, da sie sich für eine lebendige Philosophie am besten eigne (a. a. O. I, 510. II, 194 u. ö.); indessen verbirgt es sich auch bei ihm nicht, daß diese Form uns nicht mehr natürlich ist und für strengere wissenschaftliche Untersuchungen nicht paßt.

Solger verlangt zunächst mit Fichte, daß die Philosophie vom Selbstbewußtsein ausgehe, in dem wir zugleich auch das Bewußtsein überhaupt nach seinem in allen identischen Wesen erkennen; so daß uns mit der Einheit des Einfachen und des Mannigfaltigen in uns selbst zugleich auch die Einheit schlechthin gegeben sei, die von Ursprung an mit aller Mannigfaltigkeit eins sei a. a. O. II, 60 f.). Er glaubt, wenn wir im Stand wären, jeden Moment der Entwicklung unseres Bewußtseins mit unserer Anschauung vollständig zu durchdringen, so würden wir darin das gesammte Wesen der Dinge als gegenwärtig wahrnehmen; denn was in unserem Bewußtsein in einander liegt, das stelle sich in der Natur auf verschiedenen Stufen gesondert, in der Geschichte als gesetzmäßige Entwicklung nach einander dar (philos. Gespr. 113). Aber diese Bedeutung soll dem Selbstbewußtsein nur deßhalb zukommen, weil sich in ihm unmittelbar ein Höheres abspiegelt, weil das vollkommene Wissen von sich selbst zugleich ein Wissen von dem vollkommenen Wesen ist, welches nicht blos den inneren Grund der Welt bildet, sondern auch als göttliches Selbstbewußtsein frei über ihr schwebt. Das Individuum wird nur dadurch wahres Individuum, daß es sich als Besonderheit schlechthin erkennt, d. h. sich als Eines und Allgemeines durch-

aus vernichtet und sich blos wahrnimmt als Grenze und Aufhebung des wahrhaft Einen, Gottes. Die individuelle Existenz ist das eigentliche Nichts selbst, außer insofern sie Moment des Daseins Gottes ist; will dieses Nichts außer Gott sein und ein positives Nichts werden, so ist es das Böse (a. a. O. N. Schr. I, 377 f. 600. II, 83 f. 247. 283 f. u. ö.). In dem Aufgehen der Gottesidee in der Seele, in jener Selbstanschauung, die sich selbst aufhebt und das Absolute an ihre Stelle treten läßt, besteht die Offenbarung, welche nach Solger die gemeinsame Quelle der Philosophie und der Religion ist. Denn die Philosophie, sagt er, ist nichts anderes als das Denken über die göttliche Offenbarung, die Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniß und Existenz; ebenso ist aber auch die Religion nichts anderes als der Glaube, durch welchen unser Inneres sich selbst ergreift und seine Verwandlung in Offenbarung des Ewigen erfährt, und die Religionen der verschiedenen Völker bezeichnen die Stufen, durch welche diese Offenbarung sich entwickelt. Philosophie und Religion sind daher an sich eins: die Philosophie ist der Glaube als Einsicht, das Erkennen der Offenbarung, in deren Erfahrung die Wahrheit unseres ganzen Lebens besteht, und ebendeßhalb ist die Philosophie nothwendig und unentbehrlich[1]). Aber diese Erkenntniß ist nur demjenigen möglich, in welchem die Idee als unmittelbare innere Erfahrung gegenwärtig ist. Nur ein solcher ist im Stande, sich von den besonderen Beziehungen und Verknüpfungen der Dinge zu dem einheitlichen Grund und Zusammenhang alles Seins zu erheben, nur er ist des höheren Erkennens fähig; wo dagegen diese Bedingung fehlt, da bleibt man bei dem relativen Denken, der „gemeinen", der bloßen Verstandeserkenntniß stehen, die mit jenem freilich in letzter Beziehung Ein Ganzes ausmacht und zu seiner Ergänzung unent-

1) Nachg. Schr. II, 52. 115 f. 169 ff. 195. 263. I, 600. Philos. Gespr. 162 f.

behrlich ist, die aber von Solger doch in der Regel so tief herabgesetzt wird, daß wir in dieser Unterscheidung der beiden Erkenntnißarten die romantische Erhebung der Genialen über die Platten und Schelling's vornehme Stellung gegen das gewöhnliche Denken (s. o. S. 653. 706) ohne Mühe wiedererkennen (N. Schr. II, 82 f. 88 ff. 100 ff. I, 701).

Dem Gegensatz der höheren und gemeinen Erkenntniß entspricht der Gegensatz des Unendlichen und des Endlichen, der Gottheit und der Welt. Fehlt es aber schon bei jenem ersteren Verhältniß Solger's Bestimmungen an der vollen Deutlichkeit, so geräth er bei jenem zweiten, metaphysischen, vollends in eine unklare und widerspruchsvolle Mystik. Einerseits erscheint ihm das Endliche, der Gottheit gegenüber, als ein wesenloses und nichtiges; andererseits erkennt er doch, daß ihm ein gewisses Sein zukomme, und das Göttliche selbst in ihm auf eine gewisse Art Dasein gewinne. Er will die Natur weder mit Fichte als eine bloße Schranke des Bewußtseins betrachten, noch mit Schelling's späterer Lehre Gott selbst einem Werden in der Welt unterwerfen. Aber er kommt dem einen wie dem andern nahe genug, wenn er die Welt als das Nichts darstellt, in welches das Wesen sich aufgelöst habe, um in der Vernichtung dieses seines Nichtseins sich als Wesen zu offenbaren. In der Natur, sagt er, schaffe das göttliche Bewußtsein sein eigenes äußeres Dasein durch das Denken der in ihm liegenden Gegensätze, in der sittlichen Thätigkeit vereinige es diese Gegensätze wieder zu seiner eigenen Einheit, hebe sie ebendadurch als bloße Existenz auf, und offenbare sich als Wesen durch diese Vernichtung des Scheins; die Existenz sei an und für sich nur das Nichts des Wesens, das Wesen werde wirkliches Wesen nur dadurch, daß es dieses Nichts aufhebt; die Natur sei es, welche das Nichts, oder das bloße Werden, in ein Dasein verwandle, und das Individuelle in der Existenz erhalte; nur in der wesentlichen Gegenwart der göttlichen Kraft seien wir etwas, an und für uns selbst aber, auch als das Dasein Gottes

gedacht, ein reines Nichts, und eben dieß sei die höchste Liebe, daß Gott sich selbst in das Nichts begeben, damit wir sein möchten, und daß er sich sogar selbst geopfert und sein Nichts vernichtet, seinen Tod getödtet habe, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben; das Gute würde uns nicht sein, wenn es nicht einen Schein hätte, den es tödte, denn die höhere Art, dazusein, sei, sich zu offenbaren, und sich offenbaren, heiße sein Nichts vernichten. Auf dieser Erkenntniß ruht nach Solger die Religion, die Sittlichkeit und die Kunst, welche daher, wie er sagt, nichts sind, als die in der Wirklichkeit verschiedentlich widerscheinende That der Selbstvernichtung und Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens[1]). Eben dieß ist auch der Grund, weßhalb Solger in der Aesthetik, dem Theil der Philosophie, um den er sich das bleibendste Verdienst erworben hat, dieses große Gewicht auf die künstlerische Ironie legt. Unter der Ironie versteht er, im Anschluß an Fr. Schlegel's späteren Sprachgebrauch, diejenige Gemüthsverfassung, welche uns in allem die Offenbarung der Idee anschauen, ebendeßhalb aber in dem Untergang des Endlichen auch den der Idee betrauern läßt, während sie uns zugleich über diese Trauer durch den Gedanken erhebt, daß die Idee, eben indem sie als Existenz untergeht, sich als Idee offenbare.

Solger starb, ehe er seine Gedanken zu einem vollständigen System entwickelt und zusammengefaßt hatte[2]); aber wenn er auch länger gelebt hätte, wäre ihm dieß, wofern nicht sein ganzer Standpunkt sich änderte, schwerlich gelungen. Er selbst bezeichnet seine Philosophie mit Vorliebe als Mystik; und dieß ist sie auch

---

1) Nachg. Schr. II, 114. 168 ff. 269. 247 ff. I, 511. 601 f. 701 ff. Philos. Gespr. 315 ff.

2) Ueber die Bruchstücke eines solchen, welche in seinen Schriften allein vorliegen, berichtet Erdmann Gesch. d. n. Ph. III, b, 440 ff. ausführlicher, als dieß hier möglich war.

wirklich ihrem Inhalt wie ihrer Form nach. Gerade der Angelpunkt des Ganzen, das Verhältniß des Endlichen und des Absoluten, bleibt bei ihm (wie schon gezeigt wurde) durchaus unklar. Der Widerspruch, daß das Endliche, und daß auch die menschliche Individualität an sich selbst ein reines Nichts und doch zugleich ein Moment des göttlichen Lebens, die unerläßliche Form seiner Offenbarung sein soll — dieser Widerspruch wird hier nicht auf wissenschaftlichem Wege, durch allgemeingültige Begriffe und Beweise, gelöst, sondern die Vereinigung der beiden, so wie sie vorliegen unvereinbaren, Bestimmungen bleibt dem subjektiven Gefühl und der subjektiven Anschauung überlassen; es wird wohl gefordert, daß man beides anerkenne, aber es wird nicht gezeigt, wie dieß möglich ist. Es fehlt Solger mit Einem Wort bei aller Fülle der Anschauungen und Gedanken an der Kunst einer streng methodischen Untersuchung; und gerade deßhalb mußte ihm der philosophische Dialog so besonders zusagen, weil in diesem die verschiedenen Betrachtungsweisen durch verschiedene Personen vertreten sind, und ihre Verknüpfung dem Leser anheim gestellt werden kann. Bezeichnend ist in dieser Beziehung sein Urtheil über zwei von seinen Collegen, welche gerade durch methodisches Denken hervorragen: über Schleiermacher, den Meister der dialektischen Reflexion, und Hegel, den Meister der dialektischen Construction. Jener betreibt, wie er sagt (N. Schr. I, 702), eigentlich eine nur consequentere und scharfsinnigere Aufklärung; diesem wirft er nicht ohne Grund vor, daß er der Erfahrung im Vergleich mit dem spekulativen Denken allen Werth abspreche; er selbst aber weiß sie theils nur als das „unwahre Erkennen" zu bezeichnen, theils wird ihm auch das Wahre und Ewige zu etwas empirischem, einer „Thatsache". Solger hat so zwar die Forderung einer Philosophie ausgesprochen, welche zwischen den subjektiven Idealismus und den Pantheismus in die Mitte trete; aber er selbst steht nicht allein unverkennbar diesem weit näher, als jenem, sondern er giebt uns auch für die Erfüllung jener For-

derung wohl manche Anregung und Andeutung, aber keine brauchbare Anleitung.

Neben Solger ist der Kieler Professor Johann Erich v. Berger (1772—1833), seiner Herkunft nach ein Däne, als einer der bedeutendsten von den Philosophen zu nennen, die es sich zur Aufgabe machten, zwischen Fichte und Schelling (die beide seine Lehrer waren und beide gleichsehr von ihm bewundert wurden) zu vermitteln. Indessen war seine Einwirkung auf die deutsche Philosophie nur eine beschränkte; und es ist dieß um so begreiflicher, da Hegel's Schriften den seinigen theils zur Seite, theils vorangiengen, und da sein System ihren Einfluß auch nicht verläugnen kann. Hier muß ich mich auf die Bemerkung beschränken, daß er sich in seiner Ethik, seiner Rechts- und Staatslehre und seiner Religionsphilosophie ebenso mit Kant und Fichte berührt, wie in seiner Naturphilosophie mit Schelling und den Schellingianern; wogegen es deutlich an Hegel anklingt, wenn er die drei Haupttheile seines Systems: Logik, Physik, Ethik, mit der Bemerkung ableitet: der Geist sei zuerst denkend nur in sich, finde sich dann als Naturwesen wie entfremdet, und kehre drittens, die Natur in sich bestimmend, in sich zurück. Ebenso scheint ihm für seine Logik, in der er die Erkenntniß in ihrer allmählichen Entwicklung zur Vernunft betrachtet, Hegel's Phänomenologie als Vorbild gedient zu haben. Die Natur faßt Berger etwas idealistischer, als Schelling, er hebt es ausdrücklicher hervor, daß sie nur die Erscheinung des Geistes sei, und in der Religionsphilosophie verlangt er, daß der Pantheismus zum reinen Theismus verklärt, aber die Immanenz Gottes in der Welt festgehalten werde[1]).

2. Anhänger und Verbesserer der schellingischen Philosophie.

Mit Solger und Berger sind wir bereits in die Zeit herabgekommen, in welcher die schellingische Philosophie die Führung

1) Näheres über Berger bei Erdmann a. a. O. 421 ff.

der philosophischen Bewegung an die hegel'sche zu verlieren beginnt. Ihre Blüthe fällt zwischen diesen Zeitpunkt und das erste Auftreten der Romantiker, in die zwei ersten Jahrzehende unseres Jahrhunderts. Die Folgerichtigkeit, mit der Schelling den fichte'schen Idealismus ebenso über sich selbst hinausgeführt hatte, wie Fichte den kantischen, die lebensvolle Naturanschauung, mit der er Fichte's naturlose Moral und Metaphysik ergänzte, seine energische Vertiefung in die Idee des Absoluten, die großartige Aussicht auf eine Construction des Universums aus dem Absoluten, die schwungvolle, von einer lebendigen Begeisterung getragene, nicht selten der Poesie und der Mystik sich annähernde Darstellung des Philosophen — alle diese Züge waren in hohem Grade geeignet, der schellingischen Lehre unter allen denen Anhänger zu gewinnen, welchen nicht allein die Aufklärung der vorkantischen Periode zu schaal, sondern auch Kant zu trocken und Fichte zu einseitig erschien; eine Stimmung, welche seit dem Anfang des Jahrhunderts, von den Werken der großen Dichter und der romantischen Schule genährt, namentlich in der jüngeren Generation sehr verbreitet war. So fand sie denn auch bald zahlreiche Anhänger, besonders unter den Naturforschern und den Aerzten. Die Mehrzahl derselben schloß sich an diejenige Form des Systems an, welche es bei seinem ersten selbständigen Auftreten hatte, die Identitätslehre und die mit ihr verbundene Naturphilosophie; doch fehlte es auch nicht an solchen, welche Schelling bei seinem Fortgang zur Theosophie folgten, oder sich auch überhaupt erst in diesem späteren Stadium seiner Einwirkung hingaben.

Als der treueste Anhänger der Identitätsphilosophie kann der Würzburger Professor G e o r g M i c h a e l K l e i n (1776—1820) betrachtet werden. In seinem Hauptwerk vom Jahre 1805 („Beiträge zum Stud. d. Philos.") geht er durchaus von diesem Standpunkt aus. Von der absoluten Identität, oder der Gottheit, ist das Universum nicht verschieden; es ist nichts anderes,

als Gott in seiner Realität, seiner Selbstaffirmation, angeschaut. Nur sofern sie auf einander, nicht auf die Identität, bezogen werden, erscheinen die unendlichen Positionen als besondere Dinge; was in der absoluten Natur mit Einem Schlag ist, legt sich in der erscheinenden in eine Reihe von Potenzen auseinander, welche Klein in seiner Naturphilosophie nach den von Schelling und seinen ältesten Schülern vorgezeichneten Grundzügen darstellt. Eine entsprechende Stufenreihe sucht er auf dem geistigen Gebiet nachzuweisen. Der pantheistische Charakter seines damaligen Schellingianismus zeigt sich auch hier in manchen Behauptungen, die so naturalistisch und so streng deterministisch lauten, daß wir sofort an ihre Quelle, die Lehre Spinoza's, erinnert werden; wogegen seine Aeußerungen über die Kunst und seine Auffassung des Staats als eines organischen Kunstwerks theils auf Schelling's transcendentalen Idealismus theils auf die romantische Schule hinweisen. Später folgte aber auch er derjenigen Form der schellingischen Philosophie, welche S. 685 besprochen ist, und in der Ethik vorzugsweise Schleiermacher, während er von dem Spinozismus des letzteren bei entscheidenden Punkten, wie die Persönlichkeit Gottes, die Freiheit und Unsterblichkeit, abwich.

Weniger unbedingt schloß sich Eschenmayer (1770—1852; seit 1811 in Tübingen) an Schelling an, zu dessen Naturphilosophie er gleich anfangs einen nicht unerheblichen Beitrag geliefert hatte (s. o. S. 651). Schon in einer Schrift vom Jahr 1803, welche die nächste Veranlassung für Schelling's „Philosophie und Religion" wurde, machte er die richtige Bemerkung, daß es diesem Philosophen nicht gelungen sei, die Entstehung des Gegensatzes aus der absoluten Identität zu erklären. Statt nun aber sich selbst in wissenschaftlicher Weise an diesem Problem zu versuchen, verlangt er, daß über das Wissen zum Glauben, über die Philosophie zur „Nichtphilosophie" hinausgegangen werde. Ueber dem Ewigen, oder dem Absoluten liegt, wie er sagt, das Selige und über diesem liegt Gott; für die Erkenntniß Gottes

tritt an die Stelle der Spekulation die Offenbarung, an die Stelle des absoluten Wissens die Andacht, an die Stelle der intellektuellen Anschauung das Gewissen. Den gleichen Standpunkt hielt Eschenmayer in der weiteren Ausführung des Systems fest. Er theilt dieses nach den Ideen des Wahren, Guten und Schönen in Naturphilosophie, Ethik und Aesthetik, hat aber auch die Psychologie und die Religionsphilosophie ausführlich bearbeitet. In seinen Schriften wird einerseits einem wissenschaftlich ganz werthlosen Spiel mit Analogieen und mathematischen Formeln, in der Weise der meisten Schellingianer, eine übermäßige Bedeutung beigelegt; andererseits kam der Keim des Irrationalen, der in seiner Ansicht vom Verhältniß der Religion zur Philosophie und in seinem Gottesbegriff lag, mit den Jahren zu immer üppigerer Entwicklung, so daß seine von Anfang an unreine und unsichere Philosophie schließlich in ein trübes Gemenge von theologischem Supranaturalismus, naturphilosophischen Phrasen, Geister- und Teufelsglauben übergieng.

An die schellingische Naturphilosophie hielt sich auch Gotthilf Heinrich Schubert (1780—1860; Prof. in Erlangen und München) in seinen psychologischen und naturwissenschaftlichen Schriften, und mit derselben verband er, wie Eschenmayer, aber in einfacherer und gesunderer Weise, das Interesse der religiösen Erbauung auf dem Grunde des christlichen Offenbarungsglaubens. Seine wissenschaftlichen Verdienste haben aber doch nur den kleinsten Antheil an der Anerkennung, welche diesem gemüthvollen Manne in weiten Kreisen gezollt wurde; die Geschichte der Philosophie hat daher keine Veranlassung, bei ihm zu verweilen.

Mit den genannten können wir den Norweger Heinrich Steffens (1773—1845) wegen der Verbindung zusammenstellen, welche die Philosophie Schellings auch bei ihm einerseits mit der Naturwissenschaft andererseits mit der positiven Religion eingeht; den deutschen Philosophen darf er nicht blos deßhalb

zugezählt werden, weil seine Wirksamkeit deutschen Universitäten, Halle, Breslau und Berlin angehörte, sondern auch wegen seiner ächt deutschen Bildung und Gesinnung. An geistiger Begabung, an Ursprünglichkeit und Selbständigkeit des Denkens ist er sowohl Eschenmayer als Schubert weit überlegen. Schon seine ersten Schriften[1]), die gemeinsame Frucht seiner geologischen und philosophischen Studien, hatten solchen Erfolg, daß er sofort für einen von den bedeutendsten Vertretern der Naturphilosophie galt. Es ist ganz in Schelling's Geist, wenn er die Erden und die Metalle an je zwei Reihen vertheilt, in denen der Kohlenstoff den negativen, der Stickstoff den positiven Pol darstelle, jener die größte Contraction, dieser die größte Expansion repräsentire; wenn er den Magnetismus als das Princip der Erdbildung bezeichnet; wenn er die Pflanzen auf die Seite der Kieselreihe und des Kohlenstoffs, die Thiere auf die der Kalkreihe und des Stickstoffs stellt; wenn er in der Thierwelt nach Kielmeyers Vorgang eine durch das Verhältniß der Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion bestimmte Stufenfolge erkennt; wenn er alles in der Natur auf viergliedrige Reihen zurückführt, und so (mit Baader) die Quadruplicität als ihr Grundschema betrachtet. Große Bedeutung hat für ihn der Satz, daß es der Natur in der Organisation wesentlich um die Individualität zu thun sei, die vollständig erst im Menschen erreicht werde. Der Mensch ist nach Steffens der Mikrokosmus, und alle anderen Organisationen sind nur Bruchstücke der menschlichen. Aus demselben Gesichtspunkt will er in seiner Anthropologie (1822) die menschliche Natur, ihre Entstehung und ihre Geschichte in ihrem Zusammenhang mit dem Erdorganismus und der Bildung des Sonnensystems darstellen. Aber mit den spekulativen Betrachtungen und den naturphilosophischen Analogieen, von denen auch Steffens einen

1) Beiträge zur innern Naturgeschichte der Erde 1801. Grundzüge der philos. Naturwissenschaften. 1806.

ausschweifenden Gebrauch macht, verbindet sich jetzt und theilweise schon früher bei dem phantasievollen und glaubensbedürftigen, der kritischen Umsicht und klaren Bestimmtheit zu sehr entbehrenden Manne jenes theologische Element, durch dessen Einmischung sein jetziger Standpunkt (wie er ihn namentlich in seiner Religionsphilosophie dargelegt hat) der späteren Form der schellingischen Philosophie (oben S. 685 ff.) in demselben Maß näher kommt, in dem er sich von dem Identitätssystem entfernt. Das innerste der menschlichen Persönlichkeit, das, was Steffens das Talent nennt, ist der ursprüngliche Ort für die Offenbarung der göttlichen. Die Philosophie wie die Religion besteht darin, daß man das Göttliche hier erkennt und sich ihm lebend hingiebt. Diese Hervorhebung der Persönlichkeit erinnert theils gleichfalls an den späteren Schelling, theils an Schleiermacher, der sich schon in Halle mit Steffens nahe befreundet hatte, und an die Romantiker. Mit den letzteren trifft Steffens auch in seiner Staatslehre zusammen, bei deren Beurtheilung man allerdings den weiten Abstand zwischen der damaligen und der heutigen politischen Lage und Bildung Deutschlands nicht vergessen darf, die aber doch immer mit ihrer aprioristischen Ableitung der vier Stände, mit ihrer Idealisirung des Adels, mit ihrer Vertheidigung des Zunftwesens und ähnlichen Zügen zur Genüge beweist, daß sie alles andere eher, als das Werk eines politisch denkenden Kopfes ist.

Gleichzeitig mit Steffens schloß sich der Badenser Lorenz Oken (1779—1851), welcher später in Jena, dann in Zürich lehrte, an Schelling an. Auch er kam zunächst von der Naturwissenschaft aus zur Philosophie; nur daß es vorzugsweise die organische Natur war, mit der er, ursprünglich Mediciner, sich beschäftigte, und deren Kenntniß er durch werthvolle Entdeckungen auf dem Gebiete der Morphologie und der Entwicklungsgeschichte bereicherte. Aber das theologische Element, welches für Steffens eine so große und mit den Jahren immer zunehmende Bedeu-

tung erlangte, war Oken, der sich kirchlich wie politisch immer möglichst weit links stellte, nicht allein fremd, sondern geradezu widerwärtig. Die einzige Form der schellingischen Philosophie, mit der er sich zu befreunden weiß, ist der Pantheismus des Identitätssystems; sobald dagegen Schelling zu seiner späteren Theosophie fortgieng, sagte er sich von ihm und von allen denen los, welche ihm in dieser Vermischung der Philosophie mit der Dogmatik folgten oder vorangegangen waren. Auch von dem Identitätssystem hat er sich aber, wenn wir näher zusehen, nur die eine Seite angeeignet. Die ganze Philosophie geht ihm thatsächlich in der Naturphilosophie auf. Gott ist das Ganze, die Monas, welche die Welt schafft, indem sie sich selbst setzt; aber das Setzende und das Gesetzte, das Ewige und das Endliche, das Ideale und das Reale ist Ein und dasselbe; die Welt ist, wie Oken sagt, der Selbstbewußtseinsakt, die Dinge sind Vorstellungen Gottes, wobei es freilich zweifelhaft erscheint, mit welchem Recht er Gott die ewige Persönlichkeit nennen, von einem Selbstbewußtsein und einem Vorstellen Gottes reden kann. Gott als die Urkraft erzeugte in seiner Bewegung (wie dieß Oken in seiner Naturphilosophie ausführt), oder er wurde vielmehr Zeit und Raum; der Raum erfüllt sich durch die Schwere mit der Urmaterie oder dem Aether, dieser „unmittelbaren Position Gottes", und aus dieser ersten Erscheinung Gottes gehen als zweite und dritte das Licht und die Wärme hervor, die Urmaterie besondert sich zu Sonnensystemen; in Folge davon entstehen die irdischen Materien, die Erdbildung erfolgt; in den organischen Wesen steigt endlich die schaffende Kraft stufenweise zu immer höheren Produkten auf, um schließlich im Menschen das vollkommene Thier, dasjenige Geschöpf hervorzubringen, dessen Verstand Weltverstand ist, in dem Gott sich ganz Objekt wird, das in seiner Kunst, seiner Wissenschaft, seinem Staatsleben (Oken faßt dieß alles unter dem Namen der Kunst zusammen) den Willen der Natur vollkommen darstellt. Es fehlt dieser Betrachtung des Universums, wie sich von

dem kenntnißreichen und talentvollen Naturforscher erwarten ließ, nicht an überraschenden Blicken und fruchtbaren Wahrnehmungen; zugleich aber sehen wir, wie sich gleichfalls erwarten ließ, den Naturphilosophen in der Behandlung der unlösbaren Aufgabe seinen Schematismus rücksichtslos durchführen, mit rasch zugreifender Phantasie nach unsicheren und oberflächlichen Analogieen das verschiedenartigste verknüpfen, ja identificiren, geistreiche Einfälle mit wissenschaftlichen Wahrheiten, glänzende Paradoxieen mit philosophischen Sätzen verwechseln. Oken ist vielleicht der bedeutendste unter den Männern, welche der ursprünglichen Richtung der schellingischen Naturphilosophie treu geblieben sind; er ist aber auch einer von denen, bei welchen die Mängel derselben am deutlichsten zum Vorschein kommen.

Zu den entschiedensten Anhängern der ursprünglichen schellingischen Philosophie gehörte ferner der würzburger Professor Johann Jakob Wagner (1775—1841). Als sich aber in „Philosophie und Religion" Schelling's Hinneigung zur Theosophie ankündigte, sagte er sich sofort auf's entschiedenste von ihm los[1]). Er erklärt jetzt seine intellektuelle Anschauung und sein absolutes Wissen für leere Phrasen: eine Anschauung und überhaupt eine Erkenntniß des Absoluten sei durchaus unmöglich, es könne nur durch freie Anerkennung vorausgesetzt, aber nicht in die Wissenschaft hereingezogen werden; er findet, die Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten sei Schelling gänzlich mißlungen, ja dieses ganze Problem sei unlösbar; er wirft ihm vor, daß seiner Spekulation das Princip der Religion und der Sittlichkeit fehle. Er selbst bekennt sich zu einem etwas unklaren Pantheismus: das Absolute, sagt er, stehe als die Seele der Welt in und über Natur und Geist, die Religion falle mit der sittlichen Weltanschauung, die Seligkeit mit der Sittlichkeit zusammen, die

1) In dem ausführlichen Vorwort zum „System der Idealphilosophie" (1804).

Seele sei, weil sie in der Gottheit ist, keinem Zeitverhältniß und daher auch keinem Untergang unterworfen. In dem System, mit dessen Ausführung er sich von da an beschäftigte[1]), ist das eigenthümlichste und das, worauf Wagner selbst das größte Gewicht legte, der allgemeine Schematismus, welcher die Gliederung des Ganzen bestimmt. Die Grundlage aller Dinge, sagt er, zunächst im Anschluß an Schelling, ist das Leben, welches Gott ihnen verliehen hat. Dieses Leben ist ihr Wesen, sie selbst sind dieses Wesens unendlich-endliche Form. Wesen und Form sind daher die Grundbestimmungen der endlichen Dinge; jenes ist Eines und allen Dingen gemeinschaftlich, diese jedem Ding eigenthümlich und Ursache der Vielheit. Beide sind sich entgegengesetzt, werden aber durch das Leben vermittelt, dessen erste Prädikate sie sind. Dadurch entstehen zwischen den beiden Urbegriffen zwei neue, die unter sich wieder einen Gegensatz bilden: der Gegensatz und die Vermittlung, oder was dasselbe, der unvermittelte und der vermittelte Gegensatz. Das Grundschema alles Seins liegt demnach in den vier Begriffen: Wesen, Gegensatz, Vermittlung, Form, und das allgemeinste Weltgesetz in dem Satze: das Wesen der endlichen Dinge geht durch vermittelte Gegensätze in Form über; ebenso geht aber auch ihre Form durch Lösung aller Vermittlung und Erlöschen aller Gegensätze in das einfache Wesen zurück. Demgemäß betrachtet nun Wagner die Stufenfolge von Anfang, Fortgang, Erweiterung und Vollendung, Thesis, Analysis, Antithesis und Synthesis, den Fortschritt von der Einheit durch die Zwei und die Drei (das Gerade und Ungerade) zur Vier, als die Grundform aller Entwicklung, alles Werdens und Erkennens. Dieses Schema ist es, nach dem sich sein System im großen wie im kleinen gliedert, das er mit peinlicher Genauig-

1) Hauptschrift: das „Organon der menschl. Erkenntniß" 1830. Ferner „der Staat" 1815 und andere Werke, worüber Erdmann III, b, 236 ff.

keit durch alle Gebiete des Wissens und Seins durchführt. Er entwirft im ersten Theil seines Organon unter dem Titel: „das Weltgesetz" in vier Tafeln, jede aus vier viergliedrigen Reihen bestehend, ein System der Kategorieen nebst den ihnen entsprechenden „Prädikamenten" (formale Eigenschaftsbegriffe, wie: unbestimmt, bestimmbar, bestimmend, bestimmt) und Grundsätzen. Er betrachtet sodann in dem „Erkenntnißsystem" die „Nachbildung objektiver Weltform im Subjekte", die Erkenntniß in ihren vier Stufen: Vorstellung, Wahrnehmung, Urtheil, Idee. Die Vorstellung überhaupt wird aus zwei Quellen abgeleitet: dem freien Streben des Subjekts und der Zurückdrängung desselben durch das Objekt, welche die Empfindung bewirkt. In der Lehre vom Urtheil findet die ganze formale Logik ihre Stelle, die sich aber natürlich doch nicht ohne Zwang in Wagners Schematismus unterbringen läßt. Die Idee wird ihrer Form nach als Schauen, ihrem Inhalt nach als ein Erkennen des Einzelnen in der Totalität des Universums beschrieben. Im dritten Theil seines Organon, dem „Sprachsystem", wird neben der Darstellung durch Bilder und Töne besonders ausführlich die schon früher in seiner „mathematischen Philosophie" (1811) behandelte Darstellung durch Zahl und Figur besprochen; unter diesen Gesichtspunkt stellt er nämlich die ganze Mathematik. Schließlich soll eine „Welttafel" in einer übersichtlichen Betrachtung der Natur, des Menschen und seiner Geschichte das Weltgesetz in seiner Verkörperung zeigen. Indessen ist nicht allein dieser Abschnitt des Organon seinem Inhalt nach sehr unbedeutend, sondern der Gehalt der wagner'schen Schriften steht überhaupt in keinem Verhältniß zu dem sorgsam ausgearbeiteten logischen Gerüste, in das hier alles und jedes mit formalistischer Pedanterie eingespannt wird. Auch in Wagners früherer Schrift: „der Staat" (1815), ist die Hauptsache die Durchführung seines viergliedrigen Schematismus; in politischer und rechtsphilosophischer Beziehung leistet diese Darstellung, trotz einzelner guten und

fruchtbaren Gedanken, im ganzen doch wenig; und in seiner „Dichterschule“ charakterisirt schon der Eine Grundsatz, daß die Kunst aus einem Werk des Genie's zu einem Werk der besonnenen Reflexion, der Regel und der Berechnung werden müsse, den Mann, der, wenn er sich dieses Gebiet zur Lebensaufgabe erwählte, alle Anlage zu einem zweiten Gottsched gehabt hätte.

Wenn Wagner das schellingische System hauptsächlich nach der Seite des wissenschaftlichen Verfahrens zu verbessern suchte, so hoffte Troxler (1780—1866) eine Verbesserung desselben von der Anthropologie. Er hatte in Jena Schelling und Hegel gehört und neben seinem ärztlichen Berufe sich fortwährend mit der Philosophie beschäftigt, die er später als Professor in Luzern, Basel und Bern lehrte. Indessen kam er mehr und mehr von der schellingischen Naturphilosophie ab, deren Anhänger er längere Zeit gewesen war, und versuchte ihr schließlich ein eigenes System gegenüberzustellen. Der Grundfehler aller bisherigen Philosophie liegt, wie er glaubt, darin, daß sie Spekulation ist, daß sie das Bewußtsein nur als ein reflektirtes, in seinen abgeleiteten und besonderen Formen betrachtet, statt von dem Urbewußtsein, dem Menschen in der ungetrennten Einheit seines Wesens auszugehen. Die Philosophie muß mit Einem Wort „Anthroposophie“ werden. „Alle Philosophie ist im Grunde nur Anthropologie“; „die Anthropologie ist eine subjektivirte Philosophie, und alle Philosophie eine objektivirte Anthropologie.“ „Der Mensch stellt nichts anderes vor, als sich selbst, und nimmt nichts anderes, als sich selbst, wahr; all seine Wissenschaft hat nur Einen Gegenstand, sein Selbst“; sie ist „nichts anderes als das Innewerden und die Offenbarung des Geistes in seinem eigenen Bewußtsein“ (Logik I, 26 f. 97. 263). Troxler will demnach die Philosophie, ähnlich wie Fries, auf Anthropologie zurückführen, und er will hiebei mit Jacobi von allem abgeleiteten auf das ursprüngliche und unmittelbare zurückgehen, so sehr er diesen auch darüber tadelt, daß er die Bedeutung des discursiven und

demonstrativen Wissens verkannt habe. Die nähere Begründung und Ausführung dieses Standpunkts hat aber kein großes Interesse. Alles Erkennen, sagt Troxler, sei entweder ein mittelbares oder ein vermitteltes, entweder Intuition oder Reflexion, und die unmittelbare Erkenntniß entweder sinnliche Wahrnehmung oder geistige Anschauung, die vermittelte entweder Erfahrungs- oder Vernunftwissenschaft. Wie alle Erkenntniß mit dem unmittelbaren der Wahrnehmung anfange, so müsse auch alle in ihrer Vollendung über das durch die Vernunft vermittelte Wissen hinaus und zu dem geistigen Schauen hinführen, welches die höchste und letzte, durch die gleichmäßige Entwicklung der übrigen bedingte Vereinigung aller Seelenkräfte, das Organ aller religiösen, philosophischen und politischen Offenbarungen und der Quell aller Gemüthsideen sei. Aber Troxler hat weder für die wissenschaftliche Rechtfertigung dieser Mystik, bei welcher er selbst an Plotin's Vorgang erinnert (Log. I, 320), etwas gethan, noch die wichtigen durch Kant angeregten Fragen der Erkenntnißtheorie auf irgend einem Punkte gefördert; und nicht anders verhält es sich auch mit den eigenthümlichen Bestimmungen seiner Anthropologie. Er unterscheidet hier von dem Gemüth oder dem Urbewußtsein, als dem Mittelpunkt der Persönlichkeit, vier Bestandtheile des menschlichen Wesens: den Geist, den Körper, und zwischen beiden Seele und Leib, oder wie er später lieber sagt, eine doppelte Psyche, eine dem Geist und eine dem Körper zugekehrte; die gleiche Viertheilung wird dann noch weiter in's einzelne ausgeführt. Aber für die wirkliche Erkenntniß des geistigen Lebens läßt sich mit so unklaren und seltsamen Vorstellungen nichts anfangen. Auch auf dem Gebiete der praktischen Philosophie hat Troxler, der sich auch mit ihr als Schriftsteller beschäftigte und wegen seines politischen Liberalismus wiederholten Verfolgungen ausgesetzt war, nichts bedeutendes geleistet.

3. Franz Baader.

Weniger ein Schüler, als ein Geistesverwandter Schelling's ist Franz Baader (später: Ritter v. Baader) in München (1765—1841) zu nennen. Doch kann man ihm auch diese Bezeichnung nur unter wesentlichen Einschränkungen beilegen. Baader war ein geistvoller, tiefsinniger Mann; ein Mann der auch an Kraft des Denkens, an wissenschaftlichem Muth und lebendigem Bedürfniß des Erkennens vor den meisten hervorragte, und in der naturwüchsigen Gediegenheit seines Wesens gegen die Oberflächlichkeit eines selbstzufriedenen Halbwissens mit vernichtender Ueberlegenheit auftrat. Aber um alle die Lobsprüche zu verdienen, die seine Schüler und Verehrer ihm gespendet haben, um einem Schelling und Hegel gleichgestellt oder gar vorgezogen zu werden, dazu fehlt es ihm zu sehr an der Freiheit des Geistes, der Reinheit des philosophischen Strebens, an der Klarheit der Begriffe und der Kunst der methodischen Forschung. Baader will nicht blos Philosoph, sondern von Anfang an christlicher Philosoph sein. Das Christliche fällt aber für ihn mit dem Katholischen zusammen: das katholische Dogma bildet die Voraussetzung und das Endziel seiner Spekulation, die unüberschreitbare Schranke seiner Wissenschaft. Sein Standpunkt ist also mit Einem Wort derjenige der mittelalterlichen Philosophie, der Scholastik; und wenn er sich die kirchlichen Lehren allerdings in mystischem Sinn umgedeutet, wenn er ferner der „römischen Diktatur" gegenüber die Nothwendigkeit und das Recht der wissenschaftlichen Untersuchung muthig vertheidigt hat, so geht er auch damit über jenes Prinzip selbst nicht hinaus: auch im Mittelalter hat mancher das eine und das andere gethan und ist dabei doch ein guter Katholik und ein ächter Scholastiker geblieben. Auch unter seinen Vorgängern stellt er die Scholastiker und die Mystiker, einen Thomas v. Aquino, einen Eckhardt, einen Paracelsus, und vor allen J. Böhme, am höchsten; die „Trennung

der Philosophie von der religiösen Tradition", ihr selbständiges Auftreten seit Baco und Descartes, gilt ihm einfach als Verirrung, die Reformation und den Rationalismus haßt er von Grund seines Herzens, und auch von Schelling fand er sich erst seit dessen Hinwendung zur Theosophie stärker angezogen. Eine rein philosophische Forschung ließ sich daher von Baader zum voraus nicht erwarten. Aber auch in der Darstellung seiner eigenen Ansichten verfährt er sehr unmethodisch und formlos. Seine geistige Kraft ist nicht gering, aber sein Denken ist sehr undisciplinirt, es bewegt sich an der Hand der Phantasie oft in den wunderlichsten Sprüngen, es äußert sich am liebsten in dunkeln aphoristischen Orakelsprüchen, es giebt uns Wortspiele für Gründe, zweifelhafte Etymologieen für Beweise. Eine bündige Uebersicht seines Systems ist deßhalb sehr schwierig, und manches in demselben läßt sich einfach deßwegen nicht verständlich machen, weil kein Verstand darin ist.

Der Mittelpunkt der baader'schen Spekulation liegt in seiner Fassung des Gottesbegriffs, und diese selbst hat sich ihm aus einer Verschmelzung von Glaubensvorstellungen und philosophischen Ideen gebildet, welche ohne eine strengere wissenschaftliche Begründung angenommen, und ohne ein klares Bewußtsein ihres Unterschieds durch einen unkritischen Machtspruch sich gleichgesetzt werden. Der endliche Geist kann nach Baader von sich selber nur wissen, sofern er sich von dem ihn hervorbringenden absoluten Geiste gewußt weiß. Dieses Wissen ist aber verschiedener Art, je nachdem das Verhältniß des Einzelnen zur Gottheit beschaffen ist. Wird er von ihr blos „durchwohnt", blos unterworfen, so ergiebt sich eine Gotteserkenntniß, wie sie auch die Teufel haben, ohne Betheiligung des Willens, ohne Glauben. Freier wird diese Erkenntniß, wenn Gott dem Geschöpfe „beiwohnt", ihm als Objekt der Betrachtung gegenübertritt. Am freiesten und vollständigsten ist sie aber erst dann, wenn Gott dem Menschen „innewohnt", der menschliche Wille in den gött-

lichen eingeht und sich ihm einverleibt, und eben darin besteht einerseits der Glaube, andererseits die göttliche Erleuchtung, welche deßhalb die Bedingung aller wahren Gotteserkenntniß sind[1]). Baader selbst wird in seiner Theologie von dem doppelten Interesse geleitet: einestheils dem gewöhnlichen Theismus gegenüber trotz der Einheit des göttlichen Wesens eine Mehrheit, einen inneren Unterschied in demselben zu behaupten; andererseits aber jeder pantheistischen Vermischung Gottes und der Welt vorzubeugen. In beiden Beziehungen schließt er sich an die kirchliche Dogmatik, noch weit mehr aber an Jakob Böhme an. Das Sein, sagt er (I, 189. 195. II, 21. u. o.) mit Hegel, sei niemals ein nur unmittelbares, sondern ein durch Aufhebung der Unmittelbarkeit gewordenes oder werdendes; nicht die unmittelbare Einheit und Absolutheit sei die wahre, sondern nur die aus Scheidung und deren Aufhebung vermittelte; die Einheit der Geistessubstanz sei nicht eine formlose, unmittelbare, ruhende, sondern eine sich formirende, durch ihre innere Unterscheidung sich durchführende und hiemit in sich selber immer wiederkehrende, aktuose und pulsirende; Gott sei als ewiges Leben Sein und Werden zugleich, ein ewig fortgehender Proceß, welcher freilich nicht als zeitliche Entwicklung gedacht werden dürfe. Er sucht dieß zunächst schon an dem immanenten Proceß des göttlichen Lebens nachzuweisen. Im göttlichen Wesen liegt, wie er glaubt, von Anfang an ein dreifaches: der Urwille, die Weisheit und die Natur; Gott ist zugleich Princip, Organ und Werkzeug, und hieraus ergibt sich dann weiter eine doppelte Gottesoffenbarung. Der einige Gott, d. h. der ungründliche Wille, gebiert, sich selber findend, den faßlichen Willen, den Sohn, und gewinnt dadurch die Kraft, als Geist auszugehen. Dieser göttliche „Ternar" er-

1) Ges. Schriften I, 191 f. 202 f. u. a. St. Weitere Belege, auch zum folgenden, bei Erdmann III, e, 593 ff. Lutterbeck in Baader's Ges. Schr. XVI, 28 ff.

weitert sich zum „Quaternar", wenn wir zu demselben die Weisheit oder Idea, das unpersönliche Element der Selbsterscheinung Gottes, die Stätte, welcher der Ternar inwohnt, hinzunehmen. Indessen kommt es in dieser ersten Differenzirung des göttlichen Wesens noch nicht zum Unterschied der drei Personen, sondern erst zur Möglichkeit realer Unterschiede; damit diese Möglichkeit sich verwirkliche, muß der immanente Proceß zum „emanenten" und realen werden, und dieses vermittelt sich durch die ewige Natur in Gott, oder die Begierde, welche Baader ähnlich, wie Böhme, beschreibt. Erst indem Gott aus ihr geboren wird, wird er dreipersönlich. Mit dieser inneren und äußeren Offenbarung Gottes darf aber die Schöpfung nicht verwechselt werden, wenn man nicht dem Pantheismus anheimfallen will. Jene ist durch die Natur Gottes gefordert, sie beruht auf einer absoluten Nothwendigkeit; diese ist ein freier Akt der göttlichen Liebe. Wenn allerdings Geschöpfe entstehen sollten, so konnten sie, um nicht mit dem Schöpfer zusammenzufallen, nur aus dem nichtseienden Grunde, der ewigen Natur, durch eine Erregung derselben zur Selbstheit entstehen, und insofern richtete sich die Art und Weise des göttlichen Schaffens nach einem inneren Gesetze. Aber daß Geschöpfe entstanden sind, daß es überhaupt eine Welt giebt, dieß ist, wie Baader glaubt, in keiner Nothwendigkeit begründet und läßt sich deßhalb nicht spekulativ deduciren, sondern nur als Thatsache annehmen. In noch höherem Maße gilt dieß natürlich von dem, was uns Baader, halb aus der biblischen und kirchlichen Ueberlieferung, halb aus eigener und fremder Theosophie heraus, über den Fall Lucifers und der bösen Engel, über den Urzustand, die ursprünglich mannweibliche Natur und den doppelten Sündenfall des Menschen und über die zerstörende Wirkung dieser Ereignisse auf die ganze Schöpfung erzählt. Um den Menschen in seinem Sturz in den Abgrund aufzuhalten und ihm die Möglichkeit einer allmählichen Wiedererhebung zu eröffnen, soll die Welt räumlich und zeitlich, und somit materiell geworden

sein. Der gegenwärtige Zustand der Natur ist daher nach Baader in Wahrheit ein unnatürlicher; ihr unsichtbares Wesen verbirgt sich unter der materiellen Hülle, ihre dynamischen Gesetze unter dem Mechanismus; sie ist aus dem Centrum gerückt, in einen inneren Zwiespalt und eine fortwährende Unruhe versetzt, und auch der Mensch hat den Blick in das Wesen der Dinge und die ursprüngliche magische Macht seines Willens über die Natur verloren und sieht sich statt dessen ihr gegenüber auf ein mechanisches Erkennen und Einwirken beschränkt. Nur von der Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses zwischen der Menschheit und Gott läßt sich auch jene Wiederherstellung der Natur und ihres Verhältnisses zum Menschen hoffen, deren Vorläufer Baader in den Wundern sieht. Wer das Natürliche so zum Unnatürlichen und das Uebernatürliche zum Natürlichen macht, von dem läßt sich selbstverständlich für eine wissenschaftliche Erkenntniß der Natur nicht viel erwarten, und so wird man auch bei Baader außer einzelnen anregenden, aber in ihrer näheren Fassung in der Regel schiefen und schillernden Gedanken, in denen er sich theilweise mit Schelling oder Hegel berührt, kaum etwas finden, wovon die Naturwissenschaft Gebrauch machen könnte. Nicht anders verhält es sich auch mit seiner Ansicht über die menschliche Natur. Was hier noch am ehesten einen philosophischen Charakter trägt, ist die Unterscheidung von drei Bestandtheilen, oder besser, drei Organen des menschlichen Wesens: Leib, Seele und Geist. Aber so großen Werth Baader auf diesen Punkt legt, so kommt es doch auch hiebei zu keiner Klarheit; im übrigen dreht sich seine Anthropologie ganz um die schon berührten phantastischen Vorstellungen über den Urzustand, die Sünde und ihre Wirkungen. Die gleichen Vorstellungen bilden auch die Grundlage seiner Geschichtsansicht. Die Weltgeschichte wird von ihm ganz unter den theologischen Gesichtspunkt der Sünde und der Erlösung gestellt; aber wie er die Sünde zugleich als Naturmacht ihre verderblichen Wirkungen auf die gesammte

Schöpfung ausüben läßt, so faßt er auch die Erlösung nicht blos als sittlichen Proceß auf, sondern die physische, magische Wirkung des Blutes Christi, der Sacramente u. s. f. spielt darin eine bedeutende Rolle, der Tod Christi soll auf die Menschheit durch eine Art von Ansteckung oder magnetischem Rapport wirken, durch die Wiedergeburt soll sich im Menschen eine höhere Leiblichkeit bilden, welche mit der Auferstehung an die Stelle der niederen tritt, und mit dem Menschen soll auch die äußere Natur in den Vollendungszustand zurückkehren.

Auch Baader's Ethik hat ein durchaus religiöses Gepräge. Die Sünde kann nur durch die Wiedergeburt überwunden werden, der Glaube ist daher die Bedingung aller wahren Sittlichkeit. Durch die magische, physisch-moralische Wirkung des Glaubens muß die Kraft des Menschen wiederhergestellt werden, wenn er das Gesetz soll erfüllen können. Eine Moral, welche sich nur auf das Sittengesetz gründen will, wie die kantische, nennt Baader eine Moral für Teufel. Die gleichen Grundsätze gelten natürlich auch für das menschliche Gemeinleben. Jede Vereinigung bedarf eines ihm übergeordneten, durch das sie zusammengehalten wird. Jede Gemeinschaft beruht auf der Unterwerfung unter ein höheres, auf Auktorität. Unser eigentliches Oberhaupt ist aber nur Gott, die rechte Auktorität ist nur die göttliche Offenbarung, und die Trägerin und Auslegerin dieser Offenbarung ist die Kirche. Als der wahre Staat wird daher von Baader nur der christliche, d. h. der katholische, anerkannt; der Souveränetät der Fürsten, wie der des Volkes, setzt er die Souveränetät Gottes entgegen, von dessen Gnaden Regent und Volk sei, und sein politisches Ideal ist (II, 201 f.) das Aufgehen der besonderen Staaten in Einem allgemeinen kirchlich-staatlichen Gemeinwesen. Selbst auf's wirthschaftliche Gebiet werden diese Grundsätze angewendet: „es giebt keinen Credit mehr ohne Credo“, sagt Baader (II, 181), gleich bezeichnend für die Beschränktheit seines Standpunkts und die Geschmacklosigkeit seiner Ausdrucks-

weise. Und damit hängt auch die Forderung einer ständischen Gliederung des Volkes zusammen, an der Baader trotz der Einsicht in die Unmöglichkeit, das alte Zunftwesen wieder herzustellen, festhält: die Einzelnen sollen in jeder Beziehung einem gesellschaftlichen Organismus einverleibt und von seiner Auktorität beherrscht sein. Aber so mittelalterlich sich Baader's Socialphilosophie nach dieser Seite hin ausnimmt, so ist er doch, trotz alles Polterns gegen Liberalismus und Protestantismus, viel freisinniger, als man nach dem angeführten glauben möchte. Seine gesunde, volksthümliche Natur empört sich gegen bureaukratischen Despotismus, sein wissenschaftliches Bedürfniß und sein männliches Selbstgefühl gegen römischen Glaubenszwang; er verlangt einen selbstthätigen Antheil des Volkes an der Staatsverwaltung, eine corporative Verfassung der Kirche, eine Befreundung der Theologie mit der Spekulation. In dem Streit zwischen Alt- und Neukatholicismus würde sich Baader ohne Zweifel mit aller Entschiedenheit auf die Seite des ersteren gestellt haben. Er ist daher bei den Ultramontanen heute noch schlecht angeschrieben und war ihnen, auch wegen seiner anerkennenden Aeußerungen über die orientalische Kirche, schon bei Lebzeiten verdächtig; noch dem Sterbenden ist ein Widerruf seiner „Irrthümer" von einem jungen Eiferer gewöhnlichsten Schlages abgepreßt worden[1]).

Unter den Schülern, deren Baader in der katholischen Kirche nicht wenige zählt, hat sich besonders Franz Hoffmann in Würzburg, nächst ihm Lutterbeck in Giessen und Hamberger in München um die Herausgabe seiner Werke, die Darstellung und Erläuterung seiner Lehre Verdienste erworben.

4. Krause.

Mit Baader stimmt Karl Christian Friedrich Krause (1781—1832) darin überein, daß auch er den Pantheismus mit

1) Baaders ges. Schr. XV, 131 ff.

dem Theismus zu vermitteln und durch denselben zu ergänzen bemüht ist, und daß dieses Bestreben bei ihm, wie bei jenem, auf einer gleichmäßigen Stärke des religiösen und des wissenschaftlichen Interesse's, auf dem Bedürfniß einer gegenseitigen Durchdringung von Philosophie und Religion ruht. Auch seine Philosophie soll „Gottesweisheit", Theosophie, sein, und er selbst nennt sein System am liebsten die „Wesenlehre", weil es vom Begriff des Wesens oder der Gottheit ausgeht. Aber sein Denken ist ungleich methodischer, seine Frömmigkeit ungleich freier, als Baader's. Baader will nicht blos ein christlicher, sondern ausdrücklich ein katholischer Philosoph sein; Krause ist bei der wärmsten religiösen Begeisterung gegen die positive Religion als solche gleichgültig, durchaus Rationalist. Jener verfährt in der Darstellung seiner Ansichten unsystematisch, formlos, aphoristisch; dieser legt einen so hohen Werth auf die systematische Form, auf genaue logische Bestimmung, Sonderung und Verknüpfung der Begriffe, daß er dadurch nicht selten an Hegel, noch häufiger freilich an Christian Wolff und Jakob Wagner erinnert; und so hat er auch die Logik mit Einschluß der Methodologie wiederholt ausführlich und sorgfältig bearbeitet, und diese Darstellungen sind so gehalten, daß man ihnen nicht selten sogar unnöthige Spitzfindigkeit und Formalismus vorwerfen kann. Baader wird unverständlich durch die Unreinheit seiner Sprache, ihre Ueberladung mit Fremdwörtern, den Mangel an einer festen Terminologie; Krause wird es in noch höherem Grade durch übertriebene, deutschthümlerische Sprachreinigung, durch selbstgemachte, dem Sprachgebrauch und der Sprachanalogie widerstrebende Wortbildungen, durch den gehäuften Gebrauch von Ausdrücken, die nach eigener Theorie oft aus verlorenen oder gar nie wirklich vorhandenen Wurzeln abgeleitet sind, jedem andern aber um so verschlossener bleiben, je angestrengter der Philosoph sich bemüht, in der Zusammensetzung der Wörter jedem einzelnen Element und jeder einzelnen Modifikation der Begriffe gerecht zu

werden. Krause hat durch diese Eigenthümlichkeit seinen Schriften eine unmittelbare in's große gehende Wirkung zum voraus unmöglich gemacht; erst nachdem seine Ansichten von andern verdollmetscht waren, fanden sie allgemeinere Beachtung. In Wahrheit kann man sich aber darüber nicht wundern, und dem philosophischen Publikum kaum einen Vorwurf daraus machen. Wer gelesen sein will, der schreibe so, daß man ihn versteht; es heißt dem Leser gar zu viel zumuthen, wenn man von ihm verlangt, er solle erst eine neue Sprache erlernen, um sich durch ein paar Bücher durchzuarbeiten, von denen er denn doch nicht zum voraus wissen kann, ob in der harten und stachligen Schale ein Kern liegt, wegen dessen es sich verlohnt, sie zu öffnen. Jede Wissenschaft braucht ja ihre Terminologie, und wer neue Begriffe entdeckt, der ist auch genöthigt und berechtigt, bestimmte Bezeichnungen dafür zu schaffen. Aber alles hat sein Maß. Wenn ein Schriftsteller gar nie von den Stelzen seiner Terminologie herabsteigt, wenn er aus lauter Purismus ein Deutsch schreibt, welches dem Deutschen so unverständlich ist, als ob es Sanskrit wäre; wenn man bei ihm auf jedem Schritte, und oft zu Dutzenden in Einer Periode Ausdrücken begegnet, wie Satzheit, Ursatzheit und Vereinsatzheit, Richtheit, Faßheit und Erkennheit, Seinheitureinheit und Seinheitvereinheit, Verhaltseinheit und Gehaltseinheit, wenn man nicht hoffen kann, seine Meinung zu fassen, ehe man sich den Unterschied von Urwesenimnesein, Selbwesenimnesein, Ganzwesenimnesein und Vereinselbganzwesenimnesein oder Schauvereinfühlen gemerkt, die Bedeutung von Orwesen, Antwesen, Mälwesen und Omwesen, Wesen-als-Urwesen und Geist-verein-Leibwesen, von Or-om-Wesenlebverhaltheit und Orendeigen-Wesenahmlebheit, das Verhältniß von „Wesens Or-om-Lebselbstschauen“ zu seinem Ur- und Ewig-Selbstschauen sich klar gemacht hat, so ist es am Ende begreiflich, daß nicht jeder sich entschließt, sich durch solche Hieroglyphen durchzuarbeiten. Es ist dieß um so begreiflicher, da eine so übermäßige Werthschätzung

und eine so eigensinnige, bis auf die Orthographie sich erstreckende Durchführung grillenhafter sprachlicher Eigenheiten den Verdacht nahe legt, man habe es mit einem Pedanten zu thun, welchem das unwesentliche ebenso wichtig sei, wie das wesentliche, welchem an der äußeren Form ebensoviel liege, wie an der Sache, und das neue, was er uns bietet, bestehe mehr in dem mühsam und sorgfältig aufgebauten äußeren Gerüste, als in dem System, zu dessen Aufführung es dienen sollte. Dieser Verdacht ist nun auch wirklich nicht ganz ungegründet. Krause war immerhin ein achtungswerthes philosophisches Talent, eine ideale, begeisterungsvolle Natur. Er hat sein Leben unter Zurücksetzung, Noth und Entbehrung erst als Privatdocent in Jena, dann als Privatgelehrter in Dresden, und schließlich wieder als Privatdocent in Göttingen der wissenschaftlichen Arbeit gewidmet, von der er sich nicht blos für die Philosophie, sondern für den ganzen sittlichen Zustand der Menschheit die segensreichsten Wirkungen versprach. Aber so bedeutend war seine geistige Kraft doch nicht, wie sein eigener Eifer und die Verehrung seiner Schüler sie ihm selbst wohl erscheinen ließ. Seine Absicht ist es allerdings, die Gesammtheit der Dinge als Ein organisches Ganzes aus Einem Princip zu begreifen. Aber statt der Untersuchung ihres inneren Zusammenhangs begnügt er sich nur zu sehr mit einem äußerlichen logischen Schematismus; wo wir Beweise verlangen müssen, stoßen wir nicht selten auf unbewiesene Behauptungen, auf Voraussetzungen, die sich als geistige Anschauungen geben, selbst auf bloße Phantasieen; und wenn man seine Gedanken der eigenthümlichen Form entkleidet, in die er sie gefaßt hat, so zeigt sich, daß dieselben mit dem fremdartigen Ansehen, das seine seltsame Sprache ihnen verleiht, auch von ihrer scheinbaren Neuheit und Ursprünglichkeit vieles verlieren.

Ihrer Abstammung nach ist Krause's Philosophie zunächst auf Fichte und Schelling, ganz überwiegend jedoch auf den letztern zurückzuführen. Wenn Kant der Urheber der heutigen Phi-

losophie ist, so hat Fichte, wie er glaubt, im Ich den subjektiven Anfang, Schelling in der unbedingten Gotteserkenntniß das objektive Princip der Wissenschaft richtig bestimmt. Krause selbst will beides verbinden; er will vom Selbstbewußtsein, als dem ersten subjektiv gewissen, der Wesenheit der Sache nach fortschreitend zur Anerkenntniß des Princips aufsteigen, er will aber zugleich auch dieses selbst so bestimmen, daß der Fehler des Pantheismus vermieden, Gott als lebendiger und persönlicher erkannt und die Welt als die Offenbarung dieses lebendigen Gottes begriffen, daß Theismus und Pantheismus in einem System des „Panentheismus“, einer All-in-Gott-Lehre versöhnt werden; und er will dabei, im Gegensatz zu Jacobi, durchaus wissenschaftlich verfahren und sich nicht auf das bloße Gefühl stützen. Was er anstrebt, ist demnach im allgemeinen das gleiche, was auch Schelling in der Abhandlung über die Freiheit und den ihr verwandten Schriften versuchte, welche deßhalb auch Krause seinen älteren Darstellungen entschieden vorzieht; nur daß er den Standpunkt des Absoluten von der subjektiven Seite her durch die Betrachtung des Selbstbewußtseins zu begründen und denselben vollständiger und methodischer, als Schelling, zum System auszuführen beabsichtigt.

Der Anfang der Philosophie ist nach Krause das Selbstbewußtsein, die Selbstanschauung des Ich. Das Ich findet sich nun als bestehend aus Geist und Leib, als Mensch; es findet sich zugleich als bleibend und sich ändernd, als unzeitlich und zeitlich, mit Einem Wort als lebend; es findet in sich Vermögen, Thätigkeiten, Kräfte und Triebe, welche sich näher auf die drei Formen des Denkens, Empfindens und Wollens zurückführen; und in allen diesen Beziehungen findet es sich als Ein organisches, in der innigsten Verbindung aller seiner Theile und Kräfte sich erhaltendes Ganzes. Es findet außer sich andere geistige, körperliche und geistig-leibliche Wesen, und es erhält dadurch die Begriffe der Vernunft, der Natur und der Menschheit. Alle

jene Wesen aber sind ebenso, wie das Ich selbst, endlich, und auch die höheren Ganzen, die sie umfassen, Vernunft, Natur und Menschheit, sind endlich; sie sind es schon, weil sie von einander verschieden sind, und somit jedes von ihnen das, was die andern sind, nicht ist. Ebendamit weisen sie aber auf ein Unendliches als ihren Grund hin: wenn auch unser Erkennen mit der Selbsterkenntniß beginnt, so werden wir doch von dieser sofort zur Erkenntniß des unbedingten Princips geführt, von welchem wir selbst und alle anderen Dinge abhängen, Gottes, oder wie Krause gewöhnlich sagt: „Wesens“.

Für die Auffassung dieses Princips ist bei Krause Schelling's Einfluß maßgebend. Er zeigt sich zunächst schon darin, daß die Gotteserkenntniß ihm zufolge in einem unmittelbaren und unbedingten geistigen Schauen bestehen soll: wir kommen zu ihr durch die „Wesenschauung“, welche, wie Schelling's intellektuelle Anschauung, als eine Offenbarung der Gottheit, eine unmittelbare Wirkung derselben auf den menschlichen Geist beschrieben wird, und alles, was wir von der Gottheit aussagen können, führt sich auf die „Theilwesenschauungen“ oder die Ideen zurück, die sich uns durch die Zergliederung der Grundanschauung ergeben. Ebensowenig verläugnet sich aber jener Einfluß auch in der näheren Bestimmung der Gottesidee. Gott ist nach Krause nicht ein Wesen neben andern, sondern „Wesen“ schlechthin, das Wesen, welches alles wesenhafte Sein nicht blos hervorbringt, sondern substanziell in sich befaßt. Er ist an sich „Orwesen“, das „ungegenheitliche“ Wesen, die gegensatzlose Einheit alles Seins, die absolute Identität. Er ist aber andererseits als Urwesen (oder „Wesen-als-Urwesen“) außer und über der Welt, während er zugleich als Wesen die Welt in sich hat: jenes, weil er unbedingt ist, die Welt der Inbegriff des Bedingten, dieses, weil Gott nicht als unendlich gedacht würde, wenn irgend etwas außer ihm wäre. So wenig daher Gott die Welt, oder die Welt Gott ist, so unterscheiden sie sich doch nur

so, daß die Wesenheit Gottes die ganze Wesenheit ist, die der Welt nicht die ganze. Oder wie dieß auch ausgedrückt wird (Abr. d. Log. 143. 148): während Gott an sich vor, über und ohne jeden inneren Gegensatz ist, so ist er in sich Gegenwesen und Vereinwesen, Vernunft und Natur, als zwei ihm selbst untergeordnete und in ihm selbst unterschiedene Wesen, welche (wie bei Schelling) an sich gleichwesentlich, aber an der Gleichwesenheit gegenheitlich bestimmt sind, ebenso aber auch das aus beiden zusammengesetzte, die Menschheit. Krause leitet demnach, ähnlich wie Baader und Schelling, das Dasein der Welt aus einer „inneren Entgegensetzung der Wesenheit in Gott" ab[1]. Und wie er hier zwischen der Außerweltlichkeit und Innerweltlichkeit Gottes zu vermitteln sucht, so will er auch zwischen dem Theismus, welcher sich Gott als persönliches Einzelwesen denkt, und dem Pantheismus, welcher ihn als das unpersönliche allgemeine Wesen denkt, vermitteln. In seiner Darstellung der göttlichen Grundwesenheiten oder der Kategorieen[2] verbinden sich mit den allgemeinsten ontologischen Bestimmungen die gewöhnlichen Begriffe von persönlichen Eigenschaften der Gottheit, ihrem Selbstbewußtsein, Wissen, Fühlen u. s. w. Diese Darstellung ist aber freilich in ihrem metaphysischen Theil so undurchsichtig und in ihrer Schilderung der göttlichen Persönlichkeit so unwissenschaftlich, es fehlt ihr sosehr an einem Bewußtsein über die Schwierigkeiten und Probleme, die hier liegen, das Verhältniß jener beiden Elemente bleibt ferner so unklar, und mit der Begründung seiner Sätze hat es sich der Philosoph so leicht gemacht, daß sie gerade für das oben (S. 740) ausgesprochene Urtheil einen schlagenden Beleg bietet.

Der Organismus, in welchem das göttliche Leben sich darstellt, und welcher von ihm umschlossen ist, der „Wesengliedbau",

1) Philos. d. Gesch. 40 ff. u. o.

2) Vorl. üb. d. Syst. d. Philos. 363—554. Lehre vom Erkennen 414 ff. Abr. d. Log. 143 ff. Philos. d. Gesch. 37 f.

ist die Welt. Alle Wesen der Welt sind ihrer reinen Wesenheit nach mit Gottes Wesenheit gleich, sie unterscheiden sich aber von ihr durch ihre Beschränktheit, dadurch, daß keines von ihnen die göttliche Wesenheit ganz ist; d. h. die Welt und alle Wesen der Welt sind an sich gottähnlich. Diese Aehnlichkeit zeigt sich zunächst schon darin, daß ebenso, wie in Gottes Wesenheit Selbheit und Ganzheit vereint sind, so auch in der Welt, wie bemerkt, zwei oberste Wesen sind, das Geistwesen oder die Vernunft, und das Leibwesen oder die Natur, welche beide in der Menschheit als dem Vereinwesen verknüpft sind. Die Vernunft stellt die göttliche Selbwesenheit oder Selbständigkeit dar, die Natur die göttliche Ganzwesenheit; und da Gott diese beiden in sich vereinigt, so sind auch in der Welt Geist und Natur zur Menschheit vereint. In diesen drei Gebieten die Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen, das Bild des göttlichen Lebens nachzuweisen und ihre Gesetze demgemäß zu bestimmen, ist der leitende Gesichtspunkt für Krause's Weltbetrachtung.

Der eigenthümliche Charakter der Natur liegt darin, daß sie alles Einzelne in ihr als Ein Ganzes, in Einer unendlichen stetigen Handlung gestaltet, daß alle ihre Gebilde aus dem Ganzen, in dem Ganzen und von innen heraus, als Ganze, leben und sich gestalten. Diese Gestaltung erfolgt aber, wie Krause sagt[1]), in reiner Selbstbestimmung, mit eigenthümlicher Freiheit: man darf in der Natur nicht nur den bewußtlosen Ablauf einer blinden, ideenlosen Nothwendigkeit erblicken, sondern sie ist die unendliche, in jedem Moment vollkommene Offenbarung Eines inneren Lebens, auf dem in jedem Augenblick unendlich viele Gebilde vergehen, aber ebensoviele rein und frei nach ewigen Ideen erzeugt werden. Die Natur entfaltet ihr Leben am Stoffe, d. h. an ihr selbst als dem Bleibenden, im unendlichen Raum und der unendlichen Zeit; aber die Stoffheit, (Leib-

1) Philos. d. Gesch. 133.

lichkeit, Materialität) ist nicht die ganze Wesenheit der Natur, sondern nur diese bestimmte Wesenheit, sich das bleibende Gestaltbare zu sein, der Raum nicht die Form der ganzen Natur, sondern nur die Form derselben nach ihrer Leiblichkeit. Die wahre Naturansicht ist daher nicht die mechanische, atomistische, sondern die dynamische, welche vom Begriff der wirkenden Naturkraft, des durchgängigen Lebens der Natur ausgeht. Die stufenweise Entfaltung dieses Lebens ergiebt die allgemeinsten Naturprocesse, in deren Auffassung sich Krause, wie in seiner ganzen Naturphilosophie, im wesentlichen an Schelling anschließt. Indessen hat für ihn seit der selbständigen Ausbildung seines Systems die Naturwissenschaft als solche kein großes Interesse, sondern die Hauptsache ist ihm bei der Betrachtung der Natur ihr Verhältniß zum Geist und zur Gottheit. Er erkennt im menschlichen Leibe das vollkommenste organische Gebilde, welches aber doch auf unserem Planeten noch zu viel thierisches an sich habe, und seine höchste Vollendung wohl nur in Himmelskörpern der höchsten Stufe, in Sonnen, erreiche (a. a. O. 140 f.). Er sieht in der Natur ein göttliches Kunstwerk, in dem Gott auf das Einzelste wie auf das Ganze zur Ausführung seiner Absichten eigenleblich (individuell), aber durchaus den Naturgesetzen gemäß, einwirke. Er leitet aus dieser göttlichen Einwirkung einerseits den selbständigen Werth und die selbständige Bedeutung des Naturlebens, andererseits die Harmonie der Natur mit dem Geist ab, vermöge deren beide für einander wechselseitig bestimmt sind, und die Geister das Naturleben nicht blos erkennen und empfinden, sondern es auch durch ihre künstlerische Einwirkung vollenden sollen, so daß demnach die Naturphilosophie für ihn ganz überwiegend nur als die Grundlage der Geistes- und Geschichtsphilosophie in Betracht kommt.

Diese selbst hat Krause, seinem oben (S. 744) angegebenen Schematismus zuliebe, theils als Vernunft- oder Geistwissenschaft theils als Menschheitlehre („Vereinwesenlehre") behandelt. Da

uns aber der Geist eben nur als menschlicher bekannt ist, hat diese Unterscheidung nicht viel auf sich. Die Vernunft oder der Geist ist das der Natur gegenüberstehende, in seiner Art unbedingte und unendliche Grundwesen in Gott, in dem alle Einzelgeister enthalten sind; aus den einzelnen Menschen, an welche sich diese „gliedbauig“ (organisch) vertheilen, setzt sich das Geisterreich zusammen, von dem der gesellschaftliche Verein der menschlichen Geister ein Theil ist. Nun ist der Geist allerdings nicht blos in der Menschheit vorhanden: Natur und Vernunft durchdringen sich vollständig und auch das Thierreich ist eine Vereinigung beider, die aber für die Einzelwesen auf untergeordneten Lebensstufen unwandelbar fixirt ist. Aber die Menschheit ist das innerste vollwesentliche Glied dieser Vereinigung, dasjenige, in welchem die höchsten individuellen Geister mit den höchsten organischen Leibern verbunden sind. Aus der Gesammtheit dieser Vereinwesen besteht die Menschheit des Weltalls in ihrem einheitlichen, die unendliche Zeit und den unendlichen Raum erfüllenden Leben. Die Einzelseelen, welche in ihrer Verbindung mit organischen Leibern diese Menschheit bilden, sind ewig, ungeboren und unsterblich, ihre Zahl kann (wie schon Origenes annahm) weder vermehrt noch vermindert werden, und jede von ihnen wird, (wie Origenes ebenfalls sagt) im Verlauf ihres Zeitlebens ihre Vernunftbestimmung vollständig erreichen. Die Eine Menschheit legt daher in jedem Moment gleich vollkommen, aber in jedem auf individuelle Weise ihre ganze Wesenheit dar, und auch jeder einzelne Mensch ist, als eine eigenthümliche Darstellung der Idee des Menschen, jedem anderen gleich; aber jeder vollzieht diese Idee, unter dem individuellen Walten der göttlichen Vorsehung, in unendlichmaliger Wiederholung von Periode zu Periode vom ersten Keim der Entwicklung an bis zur eigenleblichen Vollendung.

Dieser Ansicht gemäß wird nun die Aufgabe des Menschen nur darin gefunden werden können, daß er in seinem Einzelleben

wie in der Gesellschaft das göttliche Leben nachbildet. Das menschliche Wesen ist ein Theil, und ein dem Ganzen gleichartiger Theil des göttlichen; nur so weit der Mensch dieser seiner höheren Natur sich bewußt ist und sie in seinem Leben darstellt, wird es einen Werth haben. Gott ist das Gute; ein Theil dieses Guten ist das, was der Mensch „darleben" soll; die Wissenschaft von diesem Guten ist die Ethik. Gott ist die absolute Person, das absolute Rechtswesen; von ihm stammt alles Recht der Person, der Einzelperson, wie der Gesellschaftsperson. Das ganze Leben des Menschen ist daher an das göttliche Leben geknüpft. Die innere Vereinigung mit der Gottheit, das „Gottvereinleben" oder „Wesenvereinleben", die „Gottinnigkeit", die Religion ist die Grundlage aller wahren Wissenschaft und aller wahren Sittlichkeit. Da ferner jeder Einzelne ein eigenthümlicher, allen anderen wesentlich gleichwerthiger Bestandtheil des Weltganzen ist, so soll jeder das Leben desselben in eigenthümlicher Weise in sich darstellen, die Gottheit individuell darleben, und da jeder endliche Geist einer fortwährenden Entwicklung unterliegt, so soll er dieß in unablässigem Fortschritt, in beständiger Vervollkommnung thun. Weil aber der Einzelne nur als Theil des Ganzen das ist, was er ist, so kann er auch nur als solcher das werden, was er sein soll, und daher die Bedeutung, welche Krause dem menschlichen Gemeinleben, den verschiedenen Formen der Gesellschaft beilegt. Aus diesen Gesichtspunkten hat er die praktische Philosophie als Religionslehre, Sittenlehre und Rechtslehre bearbeitet; den Theil seines Systems, durch den er ohne Zweifel am meisten gewirkt hat, und in dem sich seine eigene, von sittlicher Begeisterung erfüllte, aber allerdings auch, wie sich nicht verkennen läßt, idealistisch-doktrinäre Natur am unmittelbarsten ausspricht.

Unter den eben genannten philosophischen Fächern ist es hauptsächlich die Rechtsphilosophie, in der Krause einen eigenthümlichen Weg einschlägt. Er will nämlich das Recht

nicht auf die Bedingungen des äußeren Freiheitsgebrauchs beschränkt wissen, wie dieß seit Kant und Fichte (vgl. S. 476. 616) üblich ist; sondern er versteht unter demselben das organische Ganze aller von der Freiheit abhängigen inneren und äußeren Bedingungen der Vollendung des Lebens; und als das ursprüngliche Subjekt des Rechts betrachtet er nicht die Einzelnen, sondern die Menschheit, das alle menschliche Individuen umfassende Ganze, von welchem die Menschheit der Erde nur ein Theil ist (vgl. S. 746). Das Recht bezieht sich nach seiner Ansicht zunächst und ursprünglich nicht auf die Ansprüche, welche jede Person als solche an alle andern zu machen hat, sondern es ist das allgemeine, von Gott als der absoluten Persönlichkeit ausgehende, in der göttlichen Gerechtigkeit begründete Gesetz des persönlichen Daseins überhaupt, es umfaßt alles, was durch freies Handeln geleistet werden muß, damit der unendliche Lebenszweck Gottes und die Lebenszwecke der endlichen Vernunftwesen erreicht werden. Das Recht der Menschheit umfaßt daher alles, was für die Erreichung ihrer Lebensbestimmung gethan werden muß; und da nun das Leben aller Einzelnen und aller besonderen Gesellschaften in dem der Menschheit befaßt ist, so ist ihr Recht nur als organisch untergeordneter Theil des Einen Rechts der Menschheit zu erkennen. Die Menschheit gliedert sich aber in eine Reihe gesellschaftlicher Organismen bis herab zu den Einzelnen; die Menschheit des Weltalls theilt sich in die Menschheiten der einzelnen kosmischen Systeme und weiter der einzelnen Himmelskörper; jede von diesen in größere und kleinere Völkervereine, einzelne Völker, Stämme, Ortschaftsvereine, Familien und Freundschaften. Sieht man ferner auf die „Grundwerke“ der Menschheit, so begegnen wir dem „Wissenschaftsbund“, dem „Kunstbund“ und dem „Verein für die Vereinigung von Wissenschaft und Kunst“; sieht man auf die Grundformen des Lebens, so findet sich neben dem Rechtverein oder dem Staate noch ein Sittlichkeitverein, Schönheitverein und Weseninnigkeitverein (Re-

ligionsgesellschaft). Nicht blos der Einzelne hat seine Rechte, deren Umfang bei Krause, weil sie auch das innere Leben der Person mitumfassen sollen, sehr weit ausgedehnt wird, sondern auch jede der so eben aufgezählten gesellschaftlichen Vereinigungen hat ihr bestimmtes Gesellschaftsrecht; und sie alle sind verbunden, vereint das ganze Recht der Menschheit harmonisch herzustellen und zu erhalten. Verstehen wir daher unter dem Staat oder dem Rechtsstaat „das gesellschaftliche Leben für die Herstellung und Erhaltung des Rechtes", so bildet die ganze Menschheit Einen unendlichen Staat in Gott, ebenso die Menschheit dieser Erde den Erdmenschheitstaat oder Weltstaat, dessen Bürger jeder einzelne Mensch ist. Dieser hätte sich wieder nach den Haupterdländern in Völkervereinstaaten und so fort bis herab zu den Staaten einzelner Völker zu gliedern; auch von diesen ist aber jeder eigentlich ein Staat von Staaten, welcher den Rechtsstaat der Stämme, der Ortschaften, der Familien, und schließlich den eigenthümlichen Rechtszustand jedes einzelnen Bürgers, den „grundpersönlichen Staat" in sich befaßt.

An sich nun ist, wie Krause sagt, Gott selbst der Eine unbedingte Rechtsverwalter, Regent und Monarch. Auf Erden aber ist es die Menschheit, in jedem einzelnen Staate das Volk, und überhaupt in jeder Gesellschaft die betreffende gesellschaftliche Person selbst als Gemeinde, nur daß die untergeordneten Rechtspersonen, ihrer organischen Selbständigkeit unbeschadet, von den höheren mitbestimmt werden. In der vollendeten Menschheit ist daher die republikanische oder Gemeindeverfassung die einzige der Idee des Rechts vollständig entsprechende. Dagegen kann, wie Krause nicht läugnen will, während der stufenweisen Entwicklung der Menschheit eine vormundschaftliche Begründung und Regierung der Staaten, es können daher auch unfreiere Verfassungsformen angemessen und rechtmäßig sein. Aus demselben Gesichtspunkt der vormundschaftlichen Fürsorge behandelt Krause das Strafrecht, wenn er die Strafe, unter entschiedener Verwerfung

aller anderen Ansichten, ausschließlich als Erziehungs- und Besserungsmittel aufgefaßt, und deßhalb die Todesstrafe als rechtswidrig unbedingt beseitigt wissen will.

Mit Krause's Ethik steht die Philosophie der Geschichte in der nächsten Verbindung, welche als der eigentliche Abschluß seines Systems zu betrachten ist. Wenn er in jener sein sittliches Ideal aufstellt, so zeigt er in dieser, wie sich dasselbe in der zeitlichen Entwicklung der Menschheit verwirklicht. Das wichtigste ist hiebei die Bestimmung der Stufen, durch welche diese Entwicklung hindurchgeht. Jedes Leben eines endlichen Wesens entfaltet sich nun in einer doppelten Richtung, einer aufsteigenden und einer absteigenden; wie dieß nicht anders sein kann, wenn es (nach S. 746) seine Wesenheit unendlich vielmal in unendlich vielen Lebensperioden darstellen soll. Näher hat jede dieser zwei Reihen drei Stufen. Nach den Verhältnissen der Ganzheit, Selbheit und Ganz-verein-selbheit lebt jedes Wesen zuerst keimartig in dem höheren Ganzen, dem es angehört; es tritt sodann in freier Entgegensetzung gegen das Höhere und die gleichartigen Einzelwesen zu selbständiger Ausbildung heraus, und hier geschieht es denn auch, daß es sich von der Harmonie des Ganzen losreißt, daß Uebel aller Art eintreten; es erreicht endlich in seinem dritten Lebensalter in der liebenden Vereinigung mit andern Wesen (der Mensch in der Vereinigung mit der Natur, der Vernunft, der Menschheit und Gott-als-Urwesen) seine höchste Reife, den harmonischen Zustand, in dem alles Uebel und alles Unglück stufenweise wieder verneint wird. Von diesem Höhepunkt aus steigt es aber durch drei den angeführten in umgekehrter Ordnung entsprechende Stufen wieder herab bis zu der Involution, welche (wie bei Leibniz) zugleich das Ende des bisherigen und die Geburt zu einem neuen Leben ist. Nach derselben Gliederung theilt sich jedes von den drei Hauptlebensaltern dann wieder in drei untergeordnete Perioden oder „Theillebenalter". Der Uebergang von dem einen dieser Lebensalter zu dem andern

geschieht allmählich, und der Zeit nach geht das Alte oft noch lange neben dem Neuen her; aber doch ist jeder Anfang eines neuen Lebensalters, wie Krause sagt, ein absoluter, etwas urneues, aus dem früheren nicht erklärbares, aus der einem jeden eigenthümlichen ewigen Idee entsprungenes; und darauf beruht das Recht, neue Ideen, wenn sie an der Zeit sind, unter Verdrängung des Veralteten durchzuführen; wie andererseits das Recht des geschichtlich bestehenden auf Fortdauer, so weit es vorhanden ist, darauf beruht, daß es von der Idee der jeweiligen Gegenwart noch als wesentlich gefordert wird. Nach diesen Grundzügen, deren allgemeines Schema an die drei Momente im Proceß der Idee bei Hegel, noch mehr aber an Fichte's These, Antithese und Synthese erinnert, beschreibt Krause zunächst das Leben des Einzelmenschen. Aus der Tiefe der Ewigkeit tritt er mit einer ihm angeborenen Individualität, der Frucht seines Vorlebens, in diese Welt ein; er führt zuerst im Mutterleibe ein Keimleben als Theil eines ihn umschließenden Ganzen; er entwickelt sich sodann durch die drei untergeordneten Perioden der Kindheit, des reiferen Knabenalters und des Jünglingsalters zu steigender Selbständigkeit; er kommt endlich im Mannesalter zur Reife, um von hier dann wieder durch die drei Lebensalter der Gegenreife, Gegenjugend und Gegenkindheit herabzusteigen. Den gleichen Gang nimmt aber auch das Leben jeder Theilmenschheit; denn die Bewohner jedes Weltkörpers bilden nach Krause einen für sich bestehenden höheren Organismus, welcher sich nach den allgemeinen Gesetzen des organischen Lebens entwickelt. Das erste Lebensalter der Menschheit ist der Stand der Unschuld, das Keimalter, in dem sie von Gott-als-Urwesen, von der Vernunft, der Natur und höheren Menschheitsganzen im Weltall geschirmt und geleitet, mit allen diesen Mächten in einem innigen unwillkührlichen Verein, einer Art von magnetischem Rapport steht. Aus diesem Urzustand tritt die Menschheit in ihrem zweiten Lebensalter, dem „Wachsalter", der Zeit der sich entgegensetzenden

Selbheit, heraus. Von den drei Perioden, in welche dieses Lebensalter zerfällt, wird die erste durch den Uebergang zum Polytheismus, den Kriegszustand der Völker, die Sklaverei, das Kastenwesen, die despotischen Staatseinrichtungen bezeichnet; die zweite, das Mittelalter, durch die Anerkennung und öffentliche Verehrung der Gottheit als des Einen unendlichen, über allem Endlichen stehenden Wesens, den Monotheismus, der aber wegen der noch allzu äußerlichen Auffassung dieses Verhältnisses zu Weltverachtung, Fanatismus, Priesterherrschaft und Abhängigkeit der Kunst und Wissenschaft vom Religionsverein führt; die dritte durch die zunehmende Befreiung von geschichtlichen Auktoritäten, das allmähliche Mündigwerden der Menschheit, die wesenhafte Beziehung des Endlichen zum Unendlichen, das Aufkommen des rationalen Theismus, des Weltbürgerthums, der Philanthropie, der Duldung, die Ausbreitung der Kultur; zugleich aber auch durch den Kampf dieses Neuen mit dem Alten, der sich in der Bildung geheimer Gesellschaften, theils fortschrittlicher (Freimaurer und Illuminaten) theils reaktionärer (Jesuiten) abspiegelt. Den Uebergang zum dritten Hauptlebensalter der Menschheit, dem Alter der Reife, vermittelt die wissenschaftliche Erkenntniß durch die Ausbildung der Wesenlehre, wie sie in der Geschichte der Erdmenschheit durch Spinoza zuerst entdeckt, in unserer Zeit natürlich durch Krause zur Vollendung gebracht ist. In der Schilderung dieses Höhepunktes der Menschheit breitet Krause sein sittliches und wissenschaftliches Ideal, das Bild einer organischen Vollendung unseres Geschlechts vor uns aus. So anziehend aber dieses Bild und so schön die Gesinnung ist, welche sich in ihm ausprägt, so findet hier doch natürlich die strengere wissenschaftliche Behandlung in der Natur des Gegenstandes noch mehr, als bisher schon, ihre Grenze; und mit seinen Ausführungen über den alle Bewohner eines Himmelskörpers umfassenden Menschheitsbund, über das Vereinleben der Theilmenschheiten verschiedener Weltkörper, über das Greisenalter und das allmähliche Absterben jeder

Theilmenschheit gerathen wir mehr und mehr in das Gebiet, wo an die Stelle des philosophischen Denkens die Phantasie tritt.

5. Schleiermacher.

Alle die bisher besprochenen Männer überragt Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, der große Reformator der deutsch-protestantischen Theologie, an geistiger Bedeutung wie an tief und weit greifendem Einfluß. Den 21. November 1768 in Breslau geboren, hatte er schon 1796 in Berlin seine eigentliche Heimath gefunden, und während eines sechsjährigen Aufenthalts in dieser Stadt die nachhaltigsten Anregungen empfangen; als er 1807, nach kurzer Lehrthätigkeit in Halle, für immer dorthin zurückkehrte, gewann er als Prediger, Universitätslehrer und Schriftsteller eine Wirksamkeit, die bis zu seinem Tode (12. Febr. 1834) und über seinen Tod hinaus in immer weiteren Kreisen sich ausbreitend, heute noch fast so weit reicht, als das Gebiet der deutschen Wissenschaft und Bildung. Aber den Philosophen ersten Ranges kann er trotzdem nicht beigezählt werden; er kann es schon deßhalb nicht, weil ihm selbst die Philosophie nicht höchste Lebensaufgabe, sondern nur ein Mittel für andere Zwecke, zunächst für seine eigene Geistes- und Charakterbildung, weiterhin für die Begründung und Darstellung seines theologischen Systems war. Einer geistlichen Familie angehörig, in der Brüdergemeinde geboren und erzogen, von Hause aus zum Theologen bestimmt, hatte er schon frühe in der Religion den Schwerpunkt seines Lebens gefunden; und mit der Innigkeit der frommen Empfindung war durch seine Umgebung und seine Erziehung jene Meisterschaft in der Beobachtung und Zergliederung der inneren Zustände genährt worden, zu der ihn eine in seltenem Gleichmaß abgewogene Verbindung des schärfsten Verstandes mit einem tiefen Gefühlsleben vor andern befähigte. Zugleich war aber auch dem selbständig forschenden, von der unbe-

stechlichsten Wahrheitsliebe erfüllten Jüngling die Beschränktheit der herrnhutischen und jeder blos positiven Frömmigkeit lebhaft zum Bewußtsein gekommen; er hatte von der Freiheit und Schönheit des klassischen Alterthums einen tiefen Eindruck erhalten; er war von den Gedanken der deutschen Aufklärung ergriffen und zu Zweifeln an den kirchlichen Lehrbestimmungen angeregt worden, die seinen Austritt aus der Brüdergemeinde entschieden. In Halle, wo er Theologie studirte (1787—89), führte ihn Eberhard in das leibniz-wolffische System ein; aber so ernstlich sich dieser Philosoph die Widerlegung der kantischen Lehre angelegen sein ließ, so wurde doch Schleiermacher immer mehr von ihr gewonnen, und namentlich Kant's Ethik und Religionslehre beschäftigte ihn so nachhaltig, daß wir ihre Verarbeitung und Prüfung lange Zeit im Mittelpunkt seines wissenschaftlichen Denkens stehen sehen. Keine geringere Bedeutung erhielt für ihn in den nächsten Jahren Spinoza; aber auch Spinoza's Ausleger und Gegner, F. H. Jacobi, zog ihn an; Fichte's Einfluß hat in seinem System tiefe Spuren hinterlassen; durch seinen mehrjährigen vertrauten Verkehr mit Fr. Schlegel wurde seine Verbindung mit der romantischen Schule vermittelt; mit der Lehre Schelling's wurde er zuerst durch die Schriften dieses Philosophen, in der Folge besonders durch Steffens bekannt; während er gleichzeitig auch die Griechen nicht vernachläßigte und vor allem durch die eingehendste Beschäftigung mit Plato seinem sittlichen und philosophischen Idealismus eine reichliche Nahrung zuführte. Schleiermacher ließ diese verschiedenen Standpunkte mit der vielseitigsten Empfänglichkeit auf sich wirken; er verband damit alles, was die sonstige Bildung der Zeit, was eine sorgfältige Beobachtung seiner selbst und anderer Menschen ihm an die Hand gab; und indem er alle diese Elemente mit der ihm eigenen Unabhängigkeit des Urtheils innerlich verarbeitete und in seiner scharf ausgeprägten, charaktervollen Persönlichkeit zusammenfaßte, bildete sich ihm ein System, in welchem die wichtigsten

Gedanken der Zeitphilosophie in umfassender Weise, aber durchaus eigenartig und selbständig verknüpft sind. Allein die Motive und die Formel dieser Verknüpfung liegen nur abgeleiteter Weise in wissenschaftlichen Gesichtspunkten, zunächst dagegen in der Persönlichkeit des Philosophen. Schleiermacher eignet sich aus dem Gedankenkreise seiner Vorgänger das an, und er macht daraus das, was seinem persönlichen Bedürfniß entspricht. Nun ist seine Persönlichkeit freilich die eines Denkers, welcher auf Uebereinstimmung und Zusammenhang seiner Ansichten ausgeht; aber sie ist noch vorher die eines ethisch und religiös gestimmten Gemüths, und noch ursprünglicher, als die durchgängige theoretische Uebereinstimmung seiner Annahmen, liegt ihm die harmonische Gestaltung seines inneren Lebens, und daher auch die harmonische Beziehung seiner wissenschaftlichen Ansichten zu diesem seinem inneren Leben, am Herzen. Schleiermacher's Philosophie trägt insofern bis zu einem gewissen Grade den Charakter des Eklekticismus, und man könnte versucht sein, ihn beim Wort zu nehmen, wenn er sich — seinerseits allerdings mit berechneter Ironie — einen Dilettanten in der Philosophie nennt[1]). Denn so hoch er auch über der Oberflächlichkeit gewöhnlicher Eklektiker steht, so ist doch sein philosophisches Interesse nicht so rein und selbständig, daß ihm die vollständige wissenschaftliche Vermittlung aller seiner Annahmen, die Ausführung eines durchaus einheitlichen, aus Einem Gusse geformten Systems ein unabweisliches Bedürfniß wäre, und wenn wir das Ganze seiner Ansichten überblicken, stoßen wir an entscheidenden Punkten auf Unklarheiten, ja auf Widersprüche, die ein so scharfer Denker ohne Zweifel nur deßhalb nicht bemerkt oder nicht zu lösen versucht hat, weil es ihm eben überhaupt in letzter Beziehung um etwas anderes, als um ein wissenschaftliches System, zu thun ist.

1) 1. u. 2. Sendschr. W. W. I, 2, 594. 625. 650.

Wollen wir nun auf Schleiermacher's Philosophie etwas näher eintreten, so zeigt sich eine nahe Verwandtschaft mit Kant schon in seinem ganzen Verfahren und in seinen methodologischen Grundsätzen. Schleiermacher's wissenschaftliche Begabung ist von Hause aus mehr die des Kritikers, als des spekulativen Philosophen. Die Kunst der Reflexion, die Bildung des Verstandes, ist in ihm ungleich größer, als die Kraft der Anschauung; er hat seine Stärke mehr in der reinlichen Sonderung, der sorgfältigen Abgrenzung, der dialektischen Gegenüberstellung und Verknüpfung der Begriffe, als in der Zusammenfassung des Einzelnen zum Ganzen und der organischen Entwicklung der Idee in ihre Momente. Er liebt es, von einem Gegebenen auszugehen, seine verschiedenen Elemente zu unterscheiden, es aus den entgegengesetzten Gesichtspunkten, unter die es gestellt werden kann, zu betrachten, mit dem einen gegen den andern zu operiren, diesen durch jenen und jenen durch diesen näher zu bestimmen, und so allmählich, nach gründlicher Prüfung aller Für und Wider, zu einer abschließenden Entscheidung vorzudringen. Seine Meisterschaft in diesem Verfahren hat er hauptsächlich in seinen theologischen Schriften, und am glänzendsten in seiner Dogmatik bewährt. Aber auch die Mängel desselben kommen darin zum Vorschein. Das religiöse Bewußtsein, von dem er hier ausgeht, wird nicht weiter abgeleitet, es ist eine absolute Voraussetzung; und nachdem er den Inhalt desselben auf's feinste zergliedert, auf's genaueste von allen Seiten betrachtet, seine begriffliche Formulirung mit der kunstvollsten Dialektik vorbereitet, alles, was für die Lösung der Aufgabe in Betracht kommt, auf's umsichtigste abgewogen hat, bleibt uns schließlich, als das Wort des Räthsels, nur dasselbe, von den verschiedensten Seiten her begrifflich umschriebene, aber selbst in keinem Begriff aufgehende fromme Gefühl, mit dem wir begonnen hatten. Einem so gearteten Denken mußte sich auch für die philosophische Untersuchung Kant's Verfahren vor allem empfehlen: die Elemente unserer

Vorstellungen zu unterscheiden, den Antheil eines jeden an der Bildung derselben zu bestimmen, seine Ansprüche zu prüfen, um auf diesem Wege zu einer Entscheidung über die Wahrheit und die Grenzen unseres Wissens zu gelangen; und so schließt er sich denn auch wirklich in dem erkenntnißtheoretischen Theil seiner „Dialektik" überwiegend an Kant an. Denn so entschieden er hier Schelling's absolutes Wissen, jenes Wissen, das nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der einfache Ausdruck des mit ihm selbst identischen absoluten Seins, der gegensatzlosen absoluten Identität wäre, als Idee anerkennt, so weit ist er doch davon entfernt, die Möglichkeit und Wirklichkeit desselben für den Menschen zu behaupten. Jenes absolute Wissen ist seiner Meinung nach etwas, das wir suchen, aber nie erreichen, es ist für uns zwar ein regulatives, aber kein constitutives Princip. Wir sind als endliche Wesen zwischen Gegensätze gestellt, und der Grundgegensatz in unserer eigenen Natur ist, ähnlich wie bei Kant, der der Sinnlichkeit und des Verstandes, oder wie Schleiermacher sich ausdrückt: des Organischen und Intellektuellen, der organischen Funktion und der Vernunftthätigkeit. In jedem wirklichen Denken sind diese beiden Funktionen: die organische liefert ihm (wie oben, S. 425, bei Kant) den Stoff, die intellektuelle die Form; jene bringt (Dial. 495. 57) die verworrene Mannigfaltigkeit, diese die Bestimmung, Sonderung, also Einheitsetzung, zugleich aber auch Gegensetzung; je nachdem aber die eine oder die andere im Uebergewicht ist, oder beide im Gleichgewicht sind, entsteht das Denken im engeren Sinn, oder die Wahrnehmung, oder das zwischen und über diesen beiden stehende, die Anschauung. Indessen ist diese letztere, wie Schleiermacher ausdrücklich bemerkt, nie als fertig zu fixiren, sondern sie ist nur als werdend in der Oscillation der Wahrnehmung und des Denkens; so daß demnach unser wirkliches Erkennen auf diese beiden beschränkt ist.

Die Voraussetzung alles Wissens ist nach Schleiermacher

die Einheit des Denkens und Seins, welche uns in unserem Selbstbewußtsein für uns selbst als wirklich gegeben ist; dasjenige im Sein, vermöge dessen es Princip der Vernunftthätigkeit ist, nennen wir das Ideale, dasjenige, wodurch es Princip der organischen Thätigkeit ist, das Reale. Mit der Einheit des Denkens und Seins ist daher auch die Einheit des Idealen und Realen gesetzt. Aber so gewiß auch unser Denken diese Einheit voraussetzt, so wenig können wir sie jemals in einem wirklichen Denken vollziehen. Alles unser Wissen hat entweder die Form des Begriffs oder die des Urtheils. Der Begriff ist Aussonderung einer Einheit des Seins aus der unbestimmten Mannigfaltigkeit; das Urtheil ist Verknüpfung verschiedenartiger Begriffe, also Fortgang von der Einheit zur Vielheit; jener ist dem intellektuellen, dieses dem organischen Faktor des Denkens näher verwandt; jener eignet überwiegend dem spekulativen, dieses dem empirischen Wissen; jener repräsentirt das Beharrliche, dieser den Wechsel. Aber den letzten Grund alles Seins können wir weder unter der einen noch unter der anderen Form erkennen. Gehen wir in der Begriffsbildung so weit als möglich aufwärts, so erhalten wir die Idee der absoluten Einheit des Seins, in welcher der Gegensatz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben ist; aber diese Idee ist kein Begriff mehr, denn sie drückt nichts bestimmmtes aus, sondern nur das unbestimmte Subjekt unendlich vieler Urtheile, dasjenige, von dem alle Gegensätze zu verneinen sind. Steigen wir in der Begriffsbildung so weit als möglich herab, so kommen wir schließlich zu der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren, zu den Einzelwesen; aber von diesen giebt es gleichfalls keinen vollkommenen Begriff: jedes ist unendlich vieler Modifikationen fähig, das Subjekt zahlloser möglicher Urtheile, aber ebendeßhalb durch keinen Begriff vollständig zu erschöpfen. Das Gebiet des Begriffs endet mithin nach unten wie nach oben in der Möglichkeit einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Urtheilen. Das Gebiet des Urtheils seiner-

seits ist nach oben begrenzt durch das Setzen eines absoluten Subjekts, von dem nichts prädicirt werden kann, nach unten durch das einer Unendlichkeit von Prädikaten, für welche es keine bestimmten Subjekte giebt, d. h. einer absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins. Wir kommen mithin durch keine von beiden Erkenntnißarten zum wirklichen Erkennen eines letzten und voraussetzungslosen, weder nach oben noch nach unten; wir sind genöthigt, einerseits eine absolute Einheit des Seins, andererseits eine absolute Mannigfaltigkeit des Erscheinens zu setzen; aber keine von diesen Setzungen ist ein Denken, sondern beide sind nur „die transcendentalen Wurzeln alles Denkens“ (Dial. 92). Den gleichen Gedanken führt Schleiermacher später (Dial. 112 ff. 415 ff.) etwas konkreter und verständlicher so aus. Den Gattungs- und Artbegriffen, sagt er, entsprechen im Sein die lebendigen Kräfte, den unter jenen befaßten einzelnen Vorstellungen die Erscheinungen; dem Urtheil entspricht die Gemeinschaftlichkeit des Seins, oder die gegenseitige Einwirkung der Dinge, die Causalität. Aber der letzte Grund alles Seins fällt unter keinen von diesen Gesichtspunkten. Denken wir uns die höchste Kraft, so erhalten wir entweder den abstrakteren Begriff der Gottheit als des höchsten Wesens oder den konkreteren der schöpferischen Naturkraft, der natura naturans. Aber um das höchste Wesen als Ursache der Welt zu denken, müssen wir ihm die Materie, wäre es auch nur als Negatives, als das Nichts, zur Seite stellen, wodurch es selbst wieder bedingt, und ein Gegensatz in die obersten Gründe hereingetragen wird; ebenso ist aber auch der Begriff der natura naturans ungenügend, denn die Kraft ist nicht anders als in der Totalität ihrer Erscheinungen, und also durch diese bedingt. Denken wir uns andererseits die absolute Causalität, so kann dieß gleichfalls auf zweierlei Art geschehen: unter dem Begriff der durchgängigen Nothwendigkeit, des Schicksals, oder unter dem der absoluten Freiheit, der Vorsehung. Aber auch von diesen Begriffen entspricht keiner der Forderung, denn sie

bezeichnen nur ein Geschehen, nicht ein Sein. Wollten wir endlich von den vier Begriffen die zwei vorzüglicheren, Gott und Vorsehung, mit einander verbinden, so kämen wir auch damit nicht zum Ziele. „Denn wenn Gott der Vorsehung zubringt die Beziehung auf das stehende Sein, und die Vorsehung der Gottheit zubringt ihre wahre Unbedingtheit", so bringt dafür „Gott auch der Vorsehung das durch die Materie bedingte mit zu, und dadurch verliert nun die Vorsehung von ihrer Unbedingtheit." So entschieden wir daher genöthigt sind, einen transcendenten Grund alles Denkens und Seins vorauszusetzen, so unmöglich ist es uns, mit unserem Denken den adäquaten Begriff desselben zu finden. Wie nach Kant das Ansich der Dinge unserem Erkennen verschlossen ist, weil alle unsere Begriffe ihren Inhalt der Anschauung verdanken und diese nur Erscheinungen liefert, so ist ihm nach Schleiermacher der letzte Grund aller Dinge unzugänglich, weil unser Denken, an die Wahrnehmung gebunden, sich immer in Gegensätzen bewegt, und das Gegensatzlose nie erreicht.

Kant hatte nun die Abhülfe für diesen Mangel im sittlichen Wollen gesucht: unsere praktische Vernunft sollte uns in die übersinnliche Welt einführen, zu welcher die theoretische niemals vordringt. Schleiermacher giebt dieß nicht zu. Er räumt ein, daß alles Wollen auf das Sittengesetz als seinen in allen identischen Grund hinweise; daß ferner das Sittengesetz selbst in dem absoluten Subjekt, in der sittlichen Weltordnung oder Gott als Gesetzgeber gegründet sein müsse, wenn eine Uebereinstimmung der Natur mit dem Sittengesetz stattfinden, eine Einwirkung unseres Willens auf die Dinge möglich sein solle; er nimmt also den kantischen Beweis für das Dasein Gottes, nur verallgemeinert und von seiner eudämonistischen Haltung gereinigt, wieder auf; aber er bemerkt auch: der Begriff der Weltordnung führe uns nicht weiter, als der der Vorsehung, und der Begriff des Gesetzgebers nicht weiter, als der des höchsten Wesens; wir

kommen daher mit dem Wollen nicht weiter, als mit dem Denken; in beiden sei die Nothwendigkeit des transcendenten Grundes gegeben, aber in dem einen so wenig, wie in dem andern, gelinge es, ihn zur Einheit des wirklichen Bewußtseins zu bringen. (Dial. 150 f. 426 f.)

Scheint aber Schleiermacher die kantische Kritik der rationalen Theologie hiemit zunächst nur auf ihrem eigenen Wege weiter zu führen, so zeigt sich doch, wenn wir näher zusehen, bald genug, daß den Hintergrund dieser Kritik bei ihm ein Standpunkt bildet, welcher von dem des kantischen Kriticismus weit abliegt. Der letztere läugnet die Erkennbarkeit Gottes, weil unser Wissen auf die Erscheinung beschränkt sei, weil unsere Vernunft nicht die Mittel habe, um sich von dem Uebersinnlichen einen Begriff zu bilden. Schleiermacher läugnet sie, weil alle Begriffe, welche wir uns über die Gottheit bilden können, der wahren Gottesidee, der Idee des absoluten Wesens, nicht entsprechen. Jener hält sich daher mit seiner Kritik durchaus innerhalb des menschlichen Bewußtseins; er begnügt sich mit der Behauptung, daß unter den Begriffen, die wir bilden können, der der Gottheit sich nicht finde; er begeht nicht den Widerspruch, indem er uns die Möglichkeit der Gotteserkenntniß abspricht, zugleich eine bestimmte Ansicht über die Gottheit vorauszusetzen. Schleiermacher begeht ihn: er vergleicht die höchsten Begriffe, die wir uns bilden können, mit dem Begriff der Gottheit und findet, daß sie nicht an denselben hinaureichen; er muß also diesen Begriff doch besitzen, er muß wissen, wie wir uns die Gottheit zu denken haben, damit wir sie uns richtig denken: sein Kriticismus hat eine ganz bestimmte dogmatische Ueberzeugung zur Grundlage.

Will man diese näher kennen lernen, so hat man nicht weit zu gehen. Es ist die Lehre Spinoza's, von der Schleiermacher's Ansicht über die Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt

beherrscht wird; aber allerdings nicht der reine Spinozismus, sondern ein idealistisch umgebildeter und belebter, der Spinozismus eines Mannes, welcher von Plato und von Leibniz, von Kant, Fichte und Schelling die bedeutendsten Einwirkungen erfahren hat[1]). Dieser Standpunkt spricht sich zunächst schon in den Bestimmungen über das Wesen der Gottheit aus, auf die Schleiermacher selbst, wie wir soeben gehört haben, seine Behauptung über die Unerkennbarkeit Gottes gründet. Gott ist ihm nichts anderes, als die absolute Identität, das Wesen, welches außer und über jedem Gegensatz steht, die Einheit des Idealen und Realen, des Denkens und Seins, so daß sich seine Gotteslehre in dieser Beziehung von der Schellings in seiner ersten Periode (oben S. 670. 673 f.) kaum unterscheidet. Schleiermacher bestreitet daher in seiner Dogmatik die Annahme irgend welcher inneren Bestimmtheiten in Gott; er zeigt, daß in ihm das Wissen mit dem Wollen, das Können mit dem Vollbringen, das Mögliche mit dem Wirklichen, das Wollen seiner selbst mit dem Wollen der Welt, das Selbstbewußtsein mit dem gegenständlichen Bewußtsein zusammenfalle; er führt alle Eigenschaften Gottes in letzter Beziehung auf eine einzige, die absolute Causalität, und alle Unterschiede dieser Eigenschaften auf die Art zurück, wie diese unbedingte Ursächlichkeit aufgefaßt wird: sie bezeichnen ihm nicht verschiedene Seiten des göttlichen Wesens oder seiner auf die Welt gerichteten Wirksamkeit, sondern nur die verschiedenen Abspiegelungen dieser Wirksamkeit im religiösen Bewußtsein, und er erklärt ausdrücklich, sie können schon deßhalb nichts anderes bezeichnen, weil sie mehrere seien, und somit jede von ihnen etwas ausdrücke, was die andere nicht ausdrückt, Gott aber in seinem Wesen so wenig, wie in seinem Wirken, in das Ge-

---

1) Die nähern Belege zum folgenden findet man in meiner Abhandlung über Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes, Theol. Jahrb. 1842, 263 ff.

biet des Gegensatzes gestellt werden könne. Aus demselben Grunde weiß sich Schleiermacher mit der Vorstellung einer Persönlichkeit Gottes nicht zu befreunden; und wenn er sich in einigen seiner Schriften (wie die Reden und die Dogmatik) damit begnügt, die ganze Frage für unerheblich zu erklären, und die Folgerung, als ob er für sich „die unpersönliche Art, das höchste Wesen zu denken, vorzöge," wohl gar ausdrücklich ablehnt, so hat er doch anderswo seine Meinung mit unabweisbarer Deutlichkeit ausgesprochen. Er sagt geradezu, daß Gott, indem er als ein persönlich denkendes und wollendes gedacht wird, in das Gebiet des Gegensatzes herabgezogen werde; er erklärt in der Dialektik (S. 158. 529. 533): wenn man sich Gott als bewußtes, absolutes Ich denke, komme man wieder in das Gebiet des Endlichen, den transcendenten Grund als freies Einzelwesen zu setzen, sei eine Verfälschung; er sagt in der philosophischen Sittenlehre (165): die Persönlichkeit, weil coordinirtes fordernd, könne Gott nicht zugeschrieben werden; er setzt Jacobi im Anschluß an Spinoza auseinander: eine Person werde nothwendig ein endliches, wenn man sie beleben wolle; ein unendlicher Verstand und ein unendlicher Wille seien leere Worte, da Verstand und Wille, indem sie sich unterscheiden, sich auch nothwendig begrenzen; wolle man andererseits ihre Unterscheidung aufgeben, so falle auch der Begriff der Person in sich selbst zusammen[1]). Schleiermacher behauptet daher, nicht auf die Persönlichkeit, sondern nur auf die Lebendigkeit Gottes komme es an, und nur dieser Begriff sei es, der vom materialistischen Pantheismus und der atheistischen blinden Nothwendigkeit scheide. Es ist dieß wirklich der einzige erhebliche Unterschied zwischen seinem Gottesbegriff und dem Spinoza's, derselbe Unterschied, welcher uns bei der Vergleichung der schellingischen Lehre mit dem Spinozismus entgegentrat.

1) Aus Schleiermacher's Leben in Briefen II, 344.

Mit Spinoza geht Schleiermacher auch in seiner Ansicht über das Verhältniß Gottes und der Welt im wesentlichen Hand in Hand. So weit er die Gottheit ihrem Wesen nach über alles endliche und gegensätzliche hinausrückt, so wenig kann er sie sich doch in ihrem Dasein von der Gesammtheit des Endlichen getrennt denken. Am unumwundensten hat er sich in dieser Beziehung in den Reden über die Religion (1799) ausgesprochen. Die Gottheit fällt ihm hier mit der Welt oder dem Weltgeist einfach zusammen; wenn wir das Sein als Eins und Alles annehmen, so ist uns Gott gegenwärtig. Leere Mythologie dagegen ist es, wenn man in der Wissenschaft von einem Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt redet. Aber auch später hat er diesen Standpunkt der Sache nach nicht verlassen. Er hebt wohl den Unterschied der Begriffe „Gott" und „Welt" bestimmter hervor; aber dieser Unterschied beschränkt sich auf das, was auch Spinoza nicht geläugnet hat: daß die Gesammtheit des Seins in der Idee der Welt als Vielheit gesetzt ist, in der Idee Gottes als Einheit, dort raum- und zeiterfüllend, hier raum- und zeitlos, dort als die Totalität, hier als die Negation aller Gegensätze. Im übrigen bleibt er dabei, daß wir nur um ein Sein Gottes in uns und den Dingen wissen, nicht um ein Sein desselben außer der Welt; er zeigt, daß ein Sein Gottes, welches über das der Welt hinausragte, einen Unterschied des weltschöpferischen und des nicht weltschöpferischen in Gott voraussetzen, ihm die Natur des gegensätzlichen Seins beilegen würde; er erklärt: Gott und Welt seien nur zwei Werthe für dieselbe Forderung. Er hütet sich allerdings, Gott mit Spinoza die Substanz der Welt zu nennen; er will sich bescheiden, nicht von dem Wesen, sondern nur von der Ursächlichkeit Gottes zu reden, wie dieß bei einem solchen, der jenes Wesen für durchaus unerkennbar hält, ganz in der Ordnung ist. Aber er beschreibt diese Ursächlichkeit so, wie sie keiner beschreiben konnte, der nicht mit aller Strenge an der Immanenz Gottes in der Welt festhielt. Er bestreitet

die Annahme, daß Gott jemals ohne die Welt gewesen sei, oder ohne sie hätte sein können; er führt aus, daß die Abhängigkeit der Dinge von Gott mit ihrer Bedingtheit durch den Naturzusammenhang durchaus zusammenfalle, und er läugnet deßhalb die Möglichkeit, daß die Gottheit in den Naturlauf unmittelbar eingreife, die Möglichkeit des Wunders; er widerlegt mit den gleichen Gründen, wie Spinoza, die Meinung, als ob die göttliche Causalität im Naturzusammenhang nicht vollständig aufgienge, als ob Gott außer dem, was er wirklich schafft und bewirkt, noch irgend etwas schaffen und wirken könnte. Die Welt ist daher ihm zufolge in allen ihren Theilen durchaus die Erscheinung der göttlichen Causalität, und der Weltlauf ist im kleinen wie im großen von der Nothwendigkeit des göttlichen Wirkens beherrscht. Auch der menschliche Wille kann sich dieser Nothwendigkeit nicht entziehen; und würde Schleiermacher allerdings, bei der Bedeutung, welche er der selbständigen Entwicklung der Einzelnen beilegt, ihn nicht mit Spinoza als eine gezwungene Ursache bezeichnen, so schließt er sich dafür um so enger an den leibnizischen Determinismus an, für welchen die Freiheit nichts anderes ist, als die innerlich nothwendige Selbstbestimmung, die naturgemäße Entfaltung der Eigenthümlichkeit eines jeden. Ebensowenig räumt Schleiermacher, hierin mit Spinoza gegen Leibniz einverstanden, dem Menschen eine Ausnahmsstellung in der Welt ein, wodurch er sich dem Schicksal aller Einzelwesen, als ein Moment im Leben des Ganzen nicht blos zu entstehen, sondern auch zu vergehen, entziehen könnte; und es sind nicht blos die Reden, welche erklären: „mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in jedem Augenblick, das sei die Unsterblichkeit der Religion"; sondern auch die Dogmatik (§ 158) räumt ein, daß die philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit nicht ausreichen; und wenn sie dieselben durch einen positiv theologischen zu ersetzen sucht, so ist dieser doch theils an sich so unsicher, theils führt auch Schleiermacher selbst so ein-

gehend und scharfsinnig aus, wie wir uns mit allen Versuchen, ein Leben nach dem Tode zu denken, in Widersprüche verwickeln, daß wir jener theologischen Auskunft wenigstens da, wo es sich um seine Philosophie handelt, kein großes Gewicht beilegen können. Um so folgerichtiger geht aus seinen Voraussetzungen die Ueberzeugung hervor, für die sich der leibnizische Optimismus mit dem Determinismus, die reformirte Prädestinationslehre mit dem herrnhutischen Vorsehungsglauben verbündet: daß die Welt als Ganzes so vollkommen sei, als eine Welt überhaupt sein kann, daß alles in ihr gut sei, weil alles so ist, wie es im Zusammenhang des Ganzen an seinem Ort sein muß, und daß auch das Uebel nur die Rückseite des Guten, nur die von der Natur der Einzelwesen unzertrennliche Schranke ihres Daseins sei; daß es daher auch in der Menschenwelt, und auf dem religiösen Gebiete im besondern, keine Verworfenen gebe, sondern nur Erwählte; daß, mit anderen Worten, auch die weitesten Gegensätze des sittlichen Lebens schließlich doch nur auf das verschiedene Maß der Vollkommenheit zurückzuführen seien, die ein jeder nach seiner individuellen Begabung, seiner Stellung in der Welt und seinem dadurch bedingten Lebensgang zu erreichen vermag.

Diese Ansichten gehen über den Standpunkt des kantischen Kriticismus, auf dem wir Schleiermacher zuerst, wenigstens seiner allgemeinen Richtung nach, trafen, weit hinaus; es verbindet sich hier mit demselben eine wesentlich andere Denkweise, deren Quellen ja offen genug liegen. Wir müssen fragen, durch welches Bindeglied sich so verschiedenartige Elemente verknüpfen, so weit auseinanderstrebende Anschauungen vermitteln lassen. Die Antwort auf diese Frage liegt in Schleiermacher's Ansicht über die Bedeutung der Persönlichkeit. Er selbst war, wie bemerkt, ein Mann von scharf ausgeprägter, eigenartig angelegter und selbständig ausgebildeter Individualität; er hatte nicht blos von Leibniz und Lessing jedes Einzelwesen in seiner eigenthümlichen Bedeutung achten gelernt, sondern auch von Fichte's Idealismus, welcher das

Ich zur Absolutheit erhob, einen tiefen Eindruck empfangen, die Subjektivität der romantischen Schule in sich aufgenommen und in Jacobi den Anwalt der freien individuellen Entwicklung geschätzt. Auch seine Philosophie hat ihren innersten Einheitspunkt nicht an einem wissenschaftlichen Princip, sondern an der Persönlichkeit des Philosophen. Es ist daher ganz begreiflich, wenn er in der Persönlichkeit überhaupt den Ort, im unmittelbaren Selbstbewußtsein das Organ für jene Offenbarung des Göttlichen sucht, die unserem wissenschaftlichen Denken versagt sein soll. Die Person ist, wie er ausführt, „das Gesetztsein der sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins“, der Akt des Selbstbewußtseins ist „das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besondern“, „die unmittelbare Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft“. Jede Individualität ist daher eine eigenthümliche und ursprüngliche Darstellung der Welt, ein nothwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit, ebendeßhalb aber auch ein Compendium der Menschheit, welches die ganze menschliche Natur umfaßt und in allen den zahllosen menschlichen Individuen nur festgehaltene Momente seines eigenen Lebens, sein eigenes vervielfältigtes, deutlicher ausgezeichnetes und in allen seinen Veränderungen gleichsam verewigtes Ich anschaut[1]). Dieser Ueberzeugung von der Bedeutung der Persönlichkeit hat Schleiermacher namentlich in den Monologen (1800) einen Ausdruck geliehen, dessen Ueberschwänglichkeit er selbst in der Folge durch die Unterscheidung des idealen und des empirischen Ich, im Widerspruch mit seiner ursprünglichen Meinung, zu mildern nöthig fand. Der Geist, erklärt er hier mit Fichte, sei das erste und einzige, die ganze Welt nur sein selbstgeschaffener Spiegel, nur der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit. Freiheit ist dem Philosophen in allem das ursprüngliche und innerste und

1) Reden 4. Aufl. S. 51. 86 ff. Phil. Sittenl. 164 u. a. St.

nichts äußeres vermag in dieses Gebiet einzubrechen. In der Selbstanschauung verschwinden dem Geist alle Gegensätze der Endlichkeit, er ist im Reich der Ewigkeit. In diesem seinem absoluten Selbstbewußtsein besteht auch die wahre Sittlichkeit; denn nur ein einziger freier Entschluß gehört dazu, ein wahrer Mensch zu sein; wer diesen einmal gefaßt hat, der wird es immer bleiben; er hat keine Schranke, als die er sich durch die erste That seiner Freiheit selbst gesetzt hat, und keinen andern Beruf, als immer mehr zu werden, was er schon ist. Auch was das äußere Leben bringt, ist für ihn nur des innern Bestätigung und Probe; die Zeit kann ihm keinen Zuwachs seiner Seligkeit bringen und ihn mit keinem Verlust derselben bedrohen: das Alter ist nur ein leeres Vorurtheil, der freie Geist schwört sich ewige Jugend, und selbst der Tod wird ihm ein Werk der Freiheit, ebenso aber auch die Selbstanschauung des Geistes Unsterblichkeit und ewiges Leben. Ist auch dieses schleiermacher'sche Ich nicht unmittelbar an sich selbst das Absolute, wie bei Fichte, so ist es doch das einzige reine und vollständige Bild des Absoluten, die fleischgewordene Vernunft, der Mikrokosmus, welcher das Weltganze unmittelbar in sich abspiegelt. Wenn sich das Unendliche dem Menschen überhaupt offenbart, wird es sich ihm nur in seinem Selbstbewußtsein offenbaren können. Eben dieß ist nun auch Schleiermacher's Behauptung. Wir können die Idee der höchsten Einheit, wie er sagt[1]), weder im Denken, noch im Wollen, sondern nur im Gefühl, als der relativen Einheit beider, vollziehen; nur im unmittelbaren Selbstbewußtsein oder im Gefühl ergreift sich der Mensch in der ursprünglichen Einheit seines Wesens, nur in ihm kommt ihm das absolute, gegensatzlose Wesen, die Einheit des Idealen und Realen, zur Anschauung.

---

1) Dial. 151 ff. 428 ff. Philos. Sittenl. 16 ff. 138. 254. Reden, 2. Rede. Glaubensl. § 3 f.

Diese Gegenwart des Unendlichen im Gefühl ist nun die Religion, und so bildet die Religionsphilosophie den Mittelpunkt, in dem alle Fäden des Systems zusammenlaufen. Näher beruht Schleiermacher's Auffassung der Religion auf drei Grundbestimmungen. Die Religion ist für's erste, wie wir so eben gehört haben, Gefühl; und diese Bestimmung wird von Schleiermacher so streng festgehalten, daß er von dem religiösen Leben als solchem, um nur seine Reinheit zu wahren und jeder Verwechslung der Religion mit der Moral und der Philosophie zu begegnen, das Wissen und Wollen vollständig ausschließt, die religiösen Vorstellungen und Handlungen als etwas zur Frömmigkeit nur hinzukommendes, nicht aus ihrem eigenen Wesen entspringendes oder sie selbst bedingendes behandelt, und dadurch die verschiedenen Aeußerungen des menschlichen Geisteslebens in einer Weise von einander scheidet, welche ebenso seinen eigenen späteren Bestimmungen, wie der Natur der Sache widerstreitet. Aber wenn er auch den Begriff der Religion hierin noch zu eng gefaßt hat, so beruht doch andererseits seine Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Kirche ganz wesentlich darauf, daß er dieselbe, als ein „Herrnhuter höherer Ordnung" (wie er sich selbst nannte), in das Gemüth als ihre Heimath zurückgeführt, und in den Dogmen wie im Kultus etwas abgeleitetes erkannt hat, dessen Werth und Bedeutung durchaus an seiner Wirkung auf das Innere des persönlichen Lebens zu messen ist. — Fragen wir weiter nach dem eigenthümlichen Charakter, durch welchen sich das religiöse Gefühl von jedem andern unterscheidet, so liegt dieser nach Schleiermacher darin, daß es Gefühl einer absoluten (oder wie er sagt: „schlechthinigen") Abhängigkeit ist. Es entsteht uns dadurch, daß wir alles Sein in uns und außer uns auf seinen letzten Grund beziehen, es als die Wirkung einer und derselben Ursache auffassen. Diese Ursache nennen wir die Gottheit. Wir bezeichnen daher mit diesem Namen nicht einen irgendwie bestimmten Begriff, nichts, was

Gegenstand unseres Wissens wäre, nur den Ort, woher uns das Abhängigkeitsgefühl kommt; wie dieß allerdings nicht anders sein kann, wenn Gott einerseits unserem Wissen schlechthin unzugänglich, ein von uns vorausgesetztes Ding-an-sich ist, und wenn man andererseits mit Schleiermacher überzeugt ist, daß alles Endliche schlechthin und vollständig als eine Wirkung der Gottheit betrachtet werden müsse. Dieses beides vorausgesetzt, bleibt für die Bestimmung der Gottesidee nur das Merkmal der absoluten Causalität, der unendlichen Kraft oder Macht übrig; und wenn sich Gott als solche dem Gefühl zu erkennen giebt, so wird dieß nur ein Gefühl des absoluten Bestimmtwerdens, der absoluten Abhängigkeit sein können. Ebendeßhalb kann aber dieses Gefühl nur an der Gesammtheit unserer niedern Gefühle, das Gottesbewußtsein nur an dem Ganzen unseres Welt- und Selbstbewußtseins zur Erscheinung kommen; denn die göttliche Ursächlichkeit stellt sich, wie wir bereits wissen, vollständig nur in dem Weltganzen, die Persönlichkeit, in der uns die Gottheit ursprünglich gegeben ist, stellt sich nur in dem Gesammtverlauf unseres Lebens dar, sie bleibt im Hintergrunde desselben als die Ursache aller einzelnen Lebensthätigkeiten, und kann, eben weil sie das Ganze ist, nicht für sich in einem einzelnen Moment des Bewußtseins heraustreten. Auch dieß ist eine für Schleiermacher höchst wesentliche Bestimmung seines Religionsbegriffs. Wie er sich durch die Beschränkung der Religion auf das Gefühl die Möglichkeit verschafft hat, sie von allen andern Gebieten zu unterscheiden, so gewährt ihm die jetzt vorliegende Bestimmung die Möglichkeit, sie mit denselben im Zusammenhang zu erhalten. Die Frömmigkeit ist ihm nicht Eine Seite des Gemüthslebens neben andern, sondern die Wurzel, aus der jedes ächte Gefühl emporkeimt. „Es giebt keine gesunde Empfindung, die nicht fromm wäre;" dieser Ueberzeugung ist Schleiermacher sein Leben lang treu geblieben, und er hat in ihr die Berechtigung gefunden, das wärmste religiöse Interesse mit dem offensten Weltsinn, die

Stellung des Predigers mit der vielseitigsten Bildung auf die großartigste und eigenthümlichste Weise zu vereinigen.

Es kann nun hier nicht näher gezeigt werden, wie Schleiermacher die verschiedenen Religionsformen auf Grund seines bisher dargestellten Religionsbegriffs eintheilt und beurtheilt; es kann ebensowenig auf seine Auffassung der christlichen Religion, den Inhalt seines theologischen Systems, näher eingetreten werden. Die Grundlage dieses Systems liegt in der doppelten Voraussetzung: daß das Christenthum die schlechthin vollkommene Religion sei, und daß es diesen Vorzug nur der religiösen Vollkommenheit seines Stifters, der Urbildlichkeit und Unsündlichkeit desselben zu verdanken habe. Von diesen zwei Voraussetzungen ist nun allerdings die zweite für Schleiermacher natürlich genug, wenn man die erste einmal zugiebt. Denn wenn die Religion ihren Sitz ausschließlich im Gefühl hat, so ist sie etwas durchaus individuelles, eine Abspiegelung des Absoluten in einem persönlichen Selbstbewußtsein; es muß sich daher die unterscheidende Eigenthümlichkeit jeder Religion nach der Persönlichkeit ihres Stifters richten; und eben hierauf, auf die Selbstdarstellung einer schöpferischen religiösen Persönlichkeit, führt unser Theolog, in seinem Verhältniß zu dem supranaturalistischen Offenbarungsglauben entschiedener Rationalist, den Begriff der Offenbarung zurück. W e n n es daher eine vollkommene Religion giebt, so muß der Stifter derselben ein in religiöser Beziehung vollkommener Mensch gewesen sein. Aber o b es eine solche Religion giebt und geben kann, diese Frage hat Schleiermacher nicht genauer untersucht; ihre Bejahung ist für ihn einfach ein Postulat seines christlichen Bewußtseins; und während die Gesammtrichtung seines Geistes entschieden dahin geht, die Religion mit der Zeitbildung zu versöhnen und durch sie zu läutern, so hat er dadurch eine Lücke offengelassen, durch welche mit der Zeit wieder alles beschränkte und vernunftwidrige des älteren Supranaturalismus, in sein eigenes System allerdings noch nicht, um so

mehr aber in viele von den Theorieen, die sich an ihn anlehnten, seinen Einzug halten konnte.

Nächst der Religionsphilosophie ist es unter den besonderen philosophischen Wissenschaften die Ethik, in welcher Schleiermacher das bedeutendste geleistet hat. Er zählt zwar außer den beiden auf das Wissen als Einheit bezüglichen Disciplinen der Dialektik und Mathematik noch vier Hauptwissenschaften, deren Unterscheidung theils auf den Gegensatz des Realen und Idealen theils auf den des empirischen und spekulativen Erkennens gegründet wird: die Naturlehre und Naturwissenschaft, die Geschichtskunde und die Ethik. Aber er selbst hat sich nur mit dem Theile der Philosophie beschäftigt, welcher sich auf das menschliche Geistesleben bezieht, und auch von diesem kann hier nur die Ethik im engeren Sinn noch besprochen werden, wogegen ich es mir versagen muß, auf seine Vorlesungen über Psychologie, Staatslehre, Erziehungslehre und Aesthetik näher einzugehen.

Schleiermacher's Ethik hat nun sowohl in formaler als in materialer Beziehung viel eigenthümliches. In seiner philosophischen Sittenlehre behandelt er seinen Stoff unter den drei Gesichtspunkten des Guts, der Tugend und der Pflicht. Er unterscheidet sodann wieder einerseits das organisirende oder anbildende und das symbolisirende oder bezeichnende Handeln, andererseits das identische oder gemeinsame und das individuelle oder eigenthümliche in unserem Handeln; und durch die Verbindung dieser sich kreuzenden Gesichtspunkte gewinnt er zunächst für die Güterlehre eine Reihe von Eintheilungen, die hier nicht weiter in's einzelne verfolgt werden können. Er betrachtet die Tugend theils als Gesinnung, theils als Fertigkeit, und in beiden Gestalten theils als erkennend, theils als darstellend, und leitet hieraus die vier Grundtugenden der Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Beharrlichkeit ab. Er führt die Pflichten auf Pflichten des universellen Gemeinschaftsbildens oder Rechtspflichten, Pflichten des universellen Aneignens oder Berufspflichten, Pflichten des indi-

viduellen Gemeinschaftsbildens oder Liebespflichten, und Pflichten des individuellen Aneignens oder Gewissenspflichten zurück. Auf diesen nicht ohne Künstelei und Formalismus durchgeführten Eintheilungen beruht die symmetrische Architektonik der schleiermacher'schen Ethik. Wichtiger ist aber der Geist, in welchem die sittlichen Thätigkeiten und Aufgaben hier behandelt werden. Als bezeichnend treten nun in dieser Beziehung vor allem zwei Züge hervor. Einerseits nämlich stellt Schleiermacher als consequenter Determinist das sittliche Leben mit dem Naturleben in Eine Reihe. Er führt aus, daß zwischen Naturgesetz und Sittengesetz kein wesentlicher Unterschied sei, und daß auch der Charakter des Sollens, welcher dem letzteren zukommt, einen solchen nicht begründe; denn wie alle Mißbildung und Krankheit bei Pflanzen und Thieren daher komme, daß die neuen, einem jeden von diesen Gebieten eigenthümlichen Principien der Vegetation und der animalischen Beseelung über die ihnen vorangehenden niedrigeren Naturprocesse nicht vollständig Herr werden, so beruhe alles Böse und Unsittliche, und ebenso auch der Wahnsinn, nur auf der unvollständigen Beherrschung der niedern Kräfte durch die Intelligenz als Willen und durch das ihr eigenthümliche Lebensgesetz, das Sittengesetz. Dieses ist demnach, ihm zufolge, an sich selbst ein Naturgesetz und nur wegen der von andern Theilen des Naturlebens herrührenden Störungen stellt es sich als ein unvollkommen verwirklichtes Gesetz, ein Sollen, dar (W. W. III, 2, 397 ff.) Von demselben Standpunkt geht Schleiermacher's Dogmatik (§ 67 f.) aus, wenn sie im Anschluß an Fichte (oben S. 623 f.) die Sünde im allgemeinen daraus ableitet, daß der Geist oder das Gottesbewußtsein den Widerstand des Fleisches oder der Sinnlichkeit nur allmählich überwinden könne. Andererseits aber läßt sich Schleiermacher, wie dieß von ihm nicht anders zu erwarten war, durch seinen Determinismus nicht abhalten, die Berechtigung der Individualität und ihrer freien Entwicklung im vollsten Maß anzuerkennen. Während seiner Verbindung mit

Fr. Schlegel und den übrigen Romantikern gieng dieses Bestreben sogar bis zur Einseitigkeit fort; und so wenig Schleiermacher auch jemals jener Strenge der sittlichen Grundsätze untreu wurde, in der sein eigener Charakter sich mit Kant's Einfluß begegnete, so war er doch in jener Zeit, wie die Briefe über Schlegel's Lucinde (1800) beweisen, gegen die Schwächen der Romantik zu nachsichtig, und selbst von ihr so weit berührt, daß er die Bedeutung der Schranken unterschätzte, welche dem Einzelnen durch die bestehende Sitte gezogen sind. In der Folge hat er sich von dieser Einseitigkeit befreit und die Aufgabe, jedem Einzelnen seine Eigenartigkeit zu wahren, ohne der Unbedingtheit der sittlichen Anforderung etwas zu vergeben, die Sinnlichkeit mit der Vernunft, das Recht der Individualität mit der Pflicht gegen die menschliche Gattung in Einklang zu bringen, mit dem glücklichsten Takte gelöst. Schleiermacher nimmt dadurch nicht allein in der Geschichte der ethischen Wissenschaften eine der ersten Stellen ein, sondern er hat seine Grundsätze auch in seinem eigenen Leben, wie in seinem reichen geselligen Verkehr und in seiner amtlichen Thätigkeit als Prediger, mit einem Ernst, einer Schärfe und einem feinsinnig eindringenden Verständniß der sittlichen Aufgaben durchgeführt, die im weitesten Umfang befruchtend und läuternd gewirkt haben.

VI. Hegel.

1. Hegel's Leben, Entwicklung und wissenschaftlicher Standpunkt.

Wenn bei Schleiermacher der subjektive Idealismus mit dem Pantheismus, Kant und Fichte mit Spinoza und Schelling nur eine unvollkommene Verbindung eingiengen, so hat es Hegel auf ihre vollkommene Verschmelzung abgesehen. Die Gegensätze der Zeitphilosophie, und zunächst der des fichte'schen und des schellingischen Idealismus, sollen innerlich vermittelt, der eine durch den

andern ergänzt, die Identitätsphilosophie mit dem Geist der Wissenschaftslehre so gründlich gesättigt, durch die Methode derselben so durchgreifend in Fluß gebracht werden, daß sie nun erst das zu leisten im Stande ist, was sie in der Hand ihres ersten Urhebers und in der ihr von diesem gegebenen Gestalt nicht leisten konnte: die Gesammtheit des Wirklichen aus dem Absoluten und vom Standpunkt des Absoluten wissenschaftlich zu begreifen. Hegel hat an der Lösung dieser Aufgabe mit einer bewunderungswürdigen Kraft und Anstrengung des Denkens gearbeitet und er ist dadurch der Schöpfer eines Systems geworden, welches als die vollkommenste Form des deutschen Idealismus, als die reifste Frucht der Entwicklung zu betrachten ist, die derselbe seit Kant durchlaufen hatte. Diese Entwicklung kommt in Hegel auf ähnliche Weise zum Abschluß, wie die der sokratischen Schulen in Aristoteles zum Abschluß gekommen war. Lassen sich trotzdem bei schärferer Prüfung die Schwächen und Widersprüche seines Systems nicht verkennen, hat sich trotzdem die Unmöglichkeit, bei demselben zu verharren, schon in den nächsten Jahrzehenden nach Hegel's Tode klar herausgestellt, so kann dieß nur beweisen, daß schon der Grund des Gebäudes, dessen letzter Aufbau Hegel's Werk ist, nicht tief und sicher genug gelegt war, daß die Kritik von ihm auf seine Vorgänger, bis auf Kant und weiter hinauf, zurückzugehen hat.

Hegel war ein engerer Landsmann von Schelling, einige Jahre älter, als dieser. Den 27. August 1770 in Stuttgart geboren, studirte er in Tübingen Theologie (1788—93) und war in dem dortigen theologischen Seminar noch drei Jahre mit Schelling zusammen, mit dem er sich schon damals befreundete. Noch stärker zog ihn Hölderlin's ideale Natur an; ein besonderes Band bildete hier die gemeinsame Begeisterung für das hellenische Alterthum. Er selbst galt unter seinen Freunden für einen tüchtigen Menschen und einen verständigen Kopf, dessen künftige Bedeutung aber niemand in dem nüchternen, ungelenken, mit

ruhiger Allmählichkeit arbeitenden und sich entwickelnden Jüngling geahnt hätte. In seinen theologischen Studien läßt er sich im ganzen von dem Rationalismus der Zeit leiten, wenn er sich auch immerhin schon jetzt über die Schalheit der landläufigen Aufklärung, über ihr „moralisches und religiöses Lineal" aufhält. „Der Philosophie", heißt es in seinem Abgangszeugniß, „hat er keinen Fleiß zugewendet". Doch gilt dieß wohl mehr nur von derjenigen Philosophie, welche damals in Tübingen gelehrt wurde; mit Kant und Rousseau, mit Plato, Jacobi und Spinoza hat sich Hegel schon als Student beschäftigt. Viel wichtiger wurden aber für ihn in dieser Beziehung die sieben Jahre, welche er nach seinem Abgang von der Universität theils in Bern theils in Frankfurt a. M. als Hauslehrer zubrachte. Einestheils vertiefte er sich in theologische, religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Untersuchungen; und während der herrschende Supranaturalismus seinerseits nicht allein die freiste Kritik, sondern auch eine tiefe moralische Entrüstung herausforderte, genügte ihm doch auch die Aufklärung noch weniger, als früher; und im Gegensatz gegen beide bemühte er sich, zunächst für sich selbst, den Stifter des Christenthums als eine rein menschliche Erscheinung zu verstehen, das Christenthum selbst aus dem ihm vorangehenden Weltzustand zu erklären, und die Religion überhaupt als die Erhebung des Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben, das positive in der Religion als die für gewisse Zeiten naturgemäße Form dieser Erhebung zu begreifen. Andererseits arbeitete er sich immer gründlicher in die kantische, und durch Schelling's erste Schriften unterstützt, in die fichte'sche Philosophie ein, warf sich gleichzeitig auf historische und politische Studien, und faßte bereits seine Ueberzeugungen in dem ausführlichen Entwurf eines vollständigen philosophischen Systems zusammen, von welchem die drei ersten Theile (die Logik, die Metaphysik und die unvollendete Naturphilosophie) noch in Frankfurt niedergeschrieben wurden, der vierte (das „System der Sittlichkeit") in Jena; zum

Druck ist er nicht gekommen. Dieser Entwurf bleibt allerdings hinter den späteren Darstellungen des hegel'schen Systems an Reife und Klarheit noch weit zurück, aber doch enthält er schon seine leitenden Gedanken, seine dialektische Methode und seine Gliederung, wenn auch erst halbfertig. Im Jahr 1801 habilitirte sich Hegel in Jena und trat hier sofort in die engste Verbindung mit Schelling. Seine Schriften aus diesen Jahren, die ersten, welche er überhaupt veröffentlicht hat, zeigen uns in ihm einen entschiedenen Anhänger des damaligen schellingischen Systems; so selbständig er immerhin dieses System auffaßt und auf das von seinem Urheber nur wenig berücksichtigte Gebiet des Naturrechts ausdehnt, und so entschieden er sich in der Darstellung der gemeinsamen Ueberzeugungen durch sein dialektisches Verfahren auch schon damals von Schelling unterscheidet. Seine eigene Philosophie kam erst dadurch zum Abschluß, und sie konnte erst dadurch an der richtigen Stelle in die geschichtliche Bewegung eingreifen, daß er durch die Schule der schellingischen hindurchgieng. Aber sie konnte sich in ihrer Eigenthümlichkeit nur dadurch behaupten und vollenden, daß er über diese, nachdem er sich mit ihrem tiefsten Gehalt erfüllt hatte, wieder hinausgieng. Dieser Bruch mit Schelling hatte sich schon seit Schelling's Abgang von Jena allmählich vorbereitet; im Jahr 1806 kündigte ihn Hegel in seiner „Phänomenologie" der Welt an. Aber dieses Werk war kaum vollendet, als sein Verfasser in Folge der Schlacht bei Jena sich genöthigt sah, diese Universität zu verlassen. Er übernahm zuerst (1807) in Bamberg die Tagelöhnerarbeit einer Zeitungsredaktion, fand dann aber (Novbr. 1808) einen würdigeren Wirkungskreis als Lehrer der Philosophie und Rektor des Gymnasiums in Nürnberg. Hier war es auch, wo er durch seine Verheirathung mit der Tochter eines nürnberger Patriziers (1811) sein Familienleben begründete. Zugleich arbeitete er aber fortwährend an der Vollendung seines Systems, dessen letzte und reiffste Gestalt in seiner Logik (1812 ff.) ihren granitenen Unter-

bau erhielt. Im Jahr 1816 wurde Hegel an Fries' Stelle nach Heidelberg, von hier aus schon nach zwei Jahren (1818) auf Fichte's noch erledigten Lehrstuhl nach Berlin berufen. Jetzt erst war er an den Ort gestellt, wo er das bedeutendste zu wirken vermochte; und so geräuschlos auch sein Auftreten, so unvollkommen die äußere Form seiner Vorträge war, so erreichten sie doch durch ihre innere Gediegenheit einen so durchschlagenden Erfolg, daß Hegel nach wenigen Jahren nicht blos als eine von den ersten Größen der Berliner Universität anerkannt war, sondern in der deutschen Philosophie überhaupt eine beherrschende Stellung einnahm. Es läßt sich nun allerdings nicht verkennen, daß zu diesem Erfolge, was Preussen betrifft, auch die Gunst des Ministeriums Altenstein wesentlich beitrug; und Hegel selbst gewöhnte sich nur zu sehr, sein System mit dem der damaligen preussischen Regierung zu identificiren, und er ließ sich dadurch nicht ganz selten in der Theologie wie in der Politik zu einer conservativeren Haltung verleiten, als er vor dem Geist seiner Philosophie verantworten konnte. Aber der wesentliche Inhalt seines Systems wird dadurch nicht berührt und läßt sich aus dieser äußerlichen Rücksicht nicht ableiten. Hegel lehrte dreizehn Jahre lang an der berliner Universität; er stand auf der Höhe seiner Wirksamkeit und seines Ruhmes, als ihn den 14. Novbr. 1831 die Cholera wegraffte. In der nach seinem Tode erschienenen Sammlung seiner Werke befinden sich außer den früher schon gedruckten Schriften (zu denen in Heidelberg die Encyklopädie, in Berlin die Rechtsphilosophie hinzugekommen war) auch die Vorlesungen über Religionsphilosophie, Aesthetik, Philosophie der Geschichte und Geschichte der Philosophie, welche für die Kenntniß des hegel'schen Systems von Wichtigkeit sind, und zu seiner Verbreitung ungemein viel beitrugen.

In seiner Philosophie knüpft Hegel unmittelbar an Schelling an. Er will mit ihm vom Standpunkt des Absoluten ausgehen und ein absolutes Wissen gewinnen; er glaubt, es sei mit

diesem Standpunkt eine neue Zeit aufgegangen; er bestreitet die „Reflexionsphilosophie“ eines Kant, Jacobi und Fichte in der letzten Ausgabe der Encyklopädie noch ebenso entschieden, wie er sie am Anfang des Jahrhunderts, in den ersten Schriften seiner jenenser Zeit, bestritten hatte. Aber er erklärt auch schon in der Vorrede zur Phänomenologie, die Philosophie Schelling's sei eben nur der Anfang, noch nicht die vollendete Wirklichkeit der neuen Wissenschaft; und es ist näher ein doppeltes, was er an ihr vermißt und worin er sie einer Ergänzung bedürftig findet: die Begründung und die Ausführung ihres Princips. Er tadelt einerseits die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfange und von anderen Standpunkten keine Notiz nehme, die es unterlasse, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkt aus zum Wissen zu führen; und andererseits den einfärbigen Formalismus, der, statt der eigenen Entwicklung der Idee zu folgen, sich begnüge, eine und dieselbe Formel an dem Vorhandenen herumzuführen, das Material in dieß ruhende Element von außenher einzutauchen; der nach oberflächlichen Analogieen das entlegenste zusammenwerfe, sinnliche Anschauungen und Begriffe vermenge und die Dinge construirt zu haben meine, wenn er ihnen die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's wie Etiketten aufklebe. Das Absolute, sagt er, werde hier für die Nacht ausgegeben, in der alle Kühe schwarz seien; irgend ein Dasein, wie es im Absoluten ist, betrachten, bestehe hier in nichts anderem, als daß davon gesagt werde, es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten jedoch, dem $A = A$, gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei alles Eins. Um den ersten von diesen Mängeln zu verbessern, verlangt er, daß der Standpunkt des absoluten Wissens gleichfalls wissenschaftlich begründet werde; und dieß kann, wie er glaubt, nur dadurch geschehen, daß der Fortgang des Bewußtseins von der sinnlichen Empfindung zum reinen Wissen in seiner Nothwendigkeit dargestellt, daß alle Erscheinun-

gen desselben untersucht und als eine zusammenhängende Entwicklungsreihe begriffen werden. Und in ähnlicher Weise will Hegel auch dem zweiten Mangel abhelfen. Das Absolute soll nicht, wie bei Schelling, als ein in sich verharrendes, sondern es soll als ein sich entwickelndes, das Endliche und Besondere aus sich erzeugendes und sich in ihm verwirklichendes, es soll nicht als die absolute Identität, sondern als der absolute Geist gefaßt werden; oder wie Hegel auch sagt (Phän. 14): es kommt alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken. Daß das Absolute der Geist sei, dieß, erklärt Hegel (Enc. III, 29), sei die höchste Definition desselben; diese Definition zu finden und zu begreifen, sei die Tendenz aller Bildung und Philosophie, der Punkt, auf den alle Religion und Wissenschaft sich gedrängt habe, aus diesem Drang allein sei die Weltgeschichte zu begreifen. Während daher Schelling die Unterschiede des Endlichen im Absoluten ausgelöscht hatte, verlangt er seinerseits, daß sie aus demselben abgeleitet werden; und dieß kann seiner Ansicht nach nur unter der Bedingung geleistet werden, daß das Absolute ein sich entwickelndes ist und als solches begriffen wird. Soll dieß aber geleistet werden, so muß das Denken die verschiedenen Stadien seiner Entwicklung erkennend nachbilden: wie das Eine absolute Princip alle Dinge mit innerer Nothwendigkeit in bestimmter Ordnung hervorbringt, so muß die Wissenschaft die ganze Mannigfaltigkeit des Seins in einem innerlich nothwendigen Fortgang von Einem Punkt aus entstehen lassen. Nur in einer apriorischen Construction des Universums läßt sich das absolute Wissen verwirklichen, und diese Construction läßt sich nur durch einen mit immanenter Nothwendigkeit sich vollziehenden Denkproceß, nur durch die dialektische Methode erreichen, in welcher sich unser Erkennen der objektiven Bewegung des Begriffs rückhaltslos überläßt. Der eine Grundmangel der schellingischen Philosophie soll mithin durch die methodische Begründung ihres Stand-

punkts verbessert werden, der andere durch seine methodische Ausführung; das wissenschaftliche Verfahren ist aber in beiden Fällen das gleiche: dort die dialektische Entwicklung des Bewußtseins, hier die dialektische Entwicklung des Seins in der Totalität seiner Formen.

Näher umfaßt dieses Verfahren ein dreifaches. Der Begriff (oder die Idee), welcher das Wesen alles Wirklichen bildet, ist zunächst etwas unmittelbares, einfach mit sich identisches; er wird vom Verstand als solches aufgefaßt und unter die entsprechende allgemeine Bestimmung gestellt. In diesem Feststellen der Begriffe, so wie sie sich unmittelbar geben, besteht das erste Moment des wissenschaftlichen Verfahrens, das abstrakt verständige. Allein das Wirkliche ist nicht blos ein unmittelbares, sondern ebensosehr ein vermitteltes, nicht blos Sein, sondern auch Bewegung, Selbstunterscheidung; es ist daher unmöglich, bei der ersten Auffassung des Gegenstandes stehen zu bleiben, je genauer man ihn vielmehr betrachtet, um so mehr kommen an ihm verschiedene Seiten und Momente zum Vorschein, die sich nicht unmittelbar vereinigen lassen: das ruhende Sein des Begriffs kommt in Fluß, seine unmittelbare Identität mit sich selbst hebt sich auf, schlägt in Gegensatz und schließlich in Widerspruch um. Indem unser Denken dieser Selbstbewegung des Begriffs folgt, ihn in seine Momente zerlegt, der in ihm verborgenen Widersprüche sich bewußt wird, geht das abstrakt verständige Verfahren in das dialektische (im engern Sinn), welches Hegel auch wohl das negativ vernünftige nennt, über. Auch dieses ist jedoch nicht das letzte: bei der bloßen Negation, dem bloßen Widerspruch kann das Denken nicht stehen bleiben, und wenn sich die erste, unmittelbare Einheit des Begriffs in diesem Widerspruch aufgelöst hat, so folgt daraus nicht, daß er überhaupt unwahr ist, sondern nur, daß er es in dieser seiner Bestimmtheit ist, daß er als der in sich zurückkehrende, sich durch den Gegensatz mit sich vermittelnde, in der Totalität seiner Momente zu erkennen ist. Wenn

ein Begriff in seiner Unmittelbarkeit durch den an ihm hervortretenden Widerspruch aufgehoben wird, so hat dieß zugleich die positive Bedeutung, daß er seiner Wahrheit nach in einem höheren, die sich widerstreitenden Momente desselben zur Einheit zurückführenden aufbewahrt werde. In dieser Versöhnung der dialektischen Widersprüche, diesem umfassenden, alle Seiten des Gegenstandes zur konkreten Einheit verknüpfenden, im Fluß aller einzelnen Bestimmungen die mit sich identische Idee festhaltenden Denken kommt das wissenschaftliche Verfahren zu seiner Vollendung. Hegel bezeichnet dieses dritte Moment der dialektischen Methode als das positiv vernünftige oder spekulative (Log. III, 329 ff. u. a. St.)

Es ist nun leicht zu bemerken, und Hegel selbst hat es ausgesprochen, daß er hiemit Fichte's constructives Verfahren mit seinen drei Momenten (s. S. 606) wieder aufgenommen und in die schellingische Philosophie eingeführt hat, um dieser dadurch die systematische Form und Entwicklung, die er an ihr vermißte, zu verschaffen. Ebenso klar liegt aber auch die Umbildung vor Augen, die jenes Verfahren unter seinen Händen erfuhr. Bei Fichte ist es das Ich, welches vermöge seiner unendlichen Thätigkeit über seine selbstgesetzten Schranken immer wieder hinausstrebt, und dadurch die Entwicklung der Welt und des Bewußtseins herbeiführt; nach Hegel dagegen liegt der Grund dieser Entwicklung in dem Objekt, in der Selbstbewegung des Begriffes oder des Absoluten, und das Subjekt ist nur der Zuschauer, welcher diese Bewegung betrachtet und ihr mit seinem Denken folgt. Während ferner bei Fichte das sich entwickelnde Ich in der Unruhe seines Strebens mit seiner Entwicklung nie zu Ende kommt, langt bei Hegel die des Absoluten in dem absoluten Wissen bei einem letzten Punkt an, über den sie nicht mehr hinaus kann: dort geht die Entwicklung geradlinig in's unendliche, hier beschreibt sie einen in sich geschlossenen Kreis und kehrt in ihrem letzten Ergebniß zu ihrem Anfang zurück. Wenn endlich Fichte ausdrücklich erklärt hatte,

der Urgegensatz des Ich und Nichtich, die Voraussetzung seines ganzen Verfahrens, lasse sich nicht ableiten, und wenn er auch jeden weiteren Fortschritt des Systems nicht durch eine logische Analyse der nächstvorhergehenden Stufe, als ihre unmittelbare Consequenz, gewonnen hatte, sondern für denselben jedesmal wieder auf das unendliche Ich, das in keinem seiner Produkte zur Ruhe kommen kann, zurückzugehen genöthigt gewesen war, so ist Hegel's Absehen auf eine streng immanente dialektische Entwicklung gerichtet, in der jede Stufe die nächsthöhere mit innerer Nothwendigkeit aus sich hervortreiben, durch sich selbst in dieselbe übergehen soll. Fichte's Construction besteht aus einer Reihe von Aufgaben, die auseinander hervorwachsen, und schließlich sich alle auf die Grundaufgabe zurückführen, daß das Ich sich selbst in der Unendlichkeit seines Wesens anschaue, die hegel'sche in der Betrachtung eines Hergangs, welcher durch seine innere Gesetzmäßigkeit von selbst zum Ziele führt, und ebendeßhalb um so reiner erkannt wird, je weniger sich das Subjekt mit seiner Reflexion einmischt.

Dieses Verfahren hat nun Hegel, wie bereits angedeutet wurde, in doppelter Richtung angewendet. In der Phänomenologie betrachtet er die Entwicklung des Bewußtseins, durch welche der philosophische Standpunkt, der des absoluten Erkennens, erreicht wird; in den drei objektiven Wissenschaften, welche er in der Encyklopädie zusammengefaßt, theilweise auch in eigenen Werken eingehend behandelt hat, in der Logik, der Naturphilosophie und der Philosophie des Geistes, betrachtet er das Absolute, wie es sich von seiner dürftigsten Gestalt, der des reinen Seins aus, zu immer reicheren Bestimmungen, und schließlich im absoluten Wissen zu der vollendeten Form des seiner selbst durchaus gewissen und sich durchsichtigen absoluten Geistes entwickelt.

2. Die Phänomenologie.

Die Phänomenologie ist vielleicht das genialste, was Hegel geschrieben hat, aber doch zeigt sie uns seine Philosophie noch nicht vollständig ausgereift. Hegel will hier „den Geist in seiner Erscheinung als Bewußtsein und die Nothwendigkeit seines Fortgangs bis zum absoluten Standpunkt betrachten"; er will diesen letzteren durch eine vollständige Analyse aller Formen des Bewußtseins von der subjektiven Seite her begründen; er will diese Formen, von der untersten bis zur höchsten, in stetiger Entwicklung vor uns entstehen lassen, indem er nachweist, wie jede von ihnen die folgende, als ihr Erzeugniß und zugleich ihre Widerlegung, aus sich hervortreibe[1]). Er hat jedoch diesen Gesichtspunkt in der Ausführung nicht streng genug festgehalten. Mit der dialektischen Entwicklung des Bewußtseins vermischt sich ihm fortwährend die geschichtliche Entwicklung der Menschheit; so verschieden auch jene von dieser schon deßhalb ist, weil wir es dort mit einem nach logischer Nothwendigkeit rein und geradlinig fortschreitenden Proceß, hier mit einer in's breite gehenden, durch die mannigfaltigsten physikalischen, psychologischen und historischen Bedingungen bestimmten Bewegung zu thun haben, und weil in Folge davon dort jede Entwicklungsstufe nur durch Eine Form des Bewußtseins bezeichnet ist, während hier die verschiedensten Bildungsformen gleichzeitig nebeneinanderliegen. Durch diese Vermischung hat nun die Darstellung der Phänomenologie eine eigenthümlich schillernde Färbung erhalten: die abstrakten Formen des Bewußtseins machen den Anspruch, zugleich gewisse Perioden der Geschichte zu charakterisiren, die geschichtlichen Erscheinungen, und mitunter sogar Einzelheiten von ganz vorübergehender Bedeutung, treten als gleichberechtigt in die dialektische Construction ein, sollen aber ebendeßwegen nicht blos in ihrer geschicht-

1) Phänom. 22. Log. I, 33 61. Rel.-Phil. I, 109.

lichen Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit, sondern zugleich als Repräsentanten allgemeinerer Standpunkte gelten. Hegel hat sich allerdings auch in der Folge von dieser Neigung, das geschichtlich gegebene zu construiren und ebendamit zu verallgemeinern, nicht ganz frei gemacht; aber in der Phänomenologie tritt sie noch am stärksten hervor. Der Philosoph stand eben damals der schellingischen Schule noch näher, und so scharf er auch die Mängel ihrer naturphilosophischen Constructionen erkannt hatte, so wenig läßt sich doch eine Nachwirkung dieses Verfahrens in seiner eigenen Darstellung verkennen.

Hegel beginnt seine Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins mit der ersten und unmittelbarsten Gestalt desselben, der „sinnlichen Gewißheit", dem Wissen des Einzelnen um ein Einzelnes. Er zeigt, wie uns diese Gewißheit im Wechsel der Zeiten und der Dinge, des Jetzt und des Hier, unter der Hand zerrinne, und statt des Einzelnen, welches wir für das wirkliche nahmen, immer nur ein allgemeines, ein blos gedachtes, ein aus vielen Jetzt und Hier zusammengesetztes übrig bleibe. Er untersucht weiter die „Wahrnehmung", oder diejenige Vorstellungsweise, welche sich an das eben gewonnene Ergebniß hält, und das Seiende, um es in seiner Wahrheit zu nehmen, als allgemeines nimmt, als das Ding von vielen Eigenschaften; er weist nach, wie auch diese Vorstellung durch ihre eigene Dialektik sich auflöse, wie sich das Ding bald als Einheit, bald als Vielheit darstelle, die Verknüpfung der Eigenschaften bald in das Ding, bald in die Wahrnehmung falle, der Unterschied derselben bald als wesentlich, bald als unwesentlich, bald als etwas dem Ding an sich selbst angehöriges, bald als etwas demselben nur im Verhältniß zu anderem zukommendes erscheine; und er gründet hierauf den Fortgang zum „Verstand", welcher sich auf das unbedingt allgemeine richtet, auf die Kraft und das Spiel der Kräfte, auf das Innere der Dinge, ihr Wesen und Gesetz, auf die übersinnliche Welt, ihre Nothwendigkeit und

Unendlichkeit. Hegel untersucht diese Bestimmungen mit tiefdringender, aber abstrakter und undurchsichtiger Dialektik; er erörtert das Verhältniß der Kraft zu ihrer Aeußerung, des Wesens zur Erscheinung, der übersinnlichen zur Sinnenwelt; er sucht nachzuweisen, wie alle diese Begriffe, wenn wir sie genauer zergliedern, in ihr Gegentheil umschlagen, die übersinnliche Welt zur „verkehrten Welt" werde, und wie es schließlich nur das Bewußtsein selbst sei, welches ihren festen Hintergrund bilde und in ihrem Flusse als der Schwerpunkt dieser ganzen Bewegung sich erhalte. Indem es sich in dieser seiner Bedeutung ergreift, und in dem vermeintlich gegenständlichen sein eigenes Wesen erkennt, geht das „Bewußtsein", die erste Gestalt des Geistes, welche die sinnliche Gewißheit, die Wahrnehmung und den Verstand in sich befaßt, in die zweite, das „Selbstbewußtsein" über.

Unter dieser Bezeichnung faßt Hegel mit gewissen allgemeinen Formen des praktischen Verhaltens auch einige geschichtliche Erscheinungen zusammen, welche er an dieser Stelle in seine Entwicklung einreiht. Das Selbstbewußtsein, sagt er, ist zunächst einfache und ausschließende Beziehung auf sich selbst, es hat sich selbst zum Gegenstand. Aber diese Beziehung auf sich selbst ist ihm vermittelt durch die Aufhebung des Andern, und indem es darauf ausgeht, ist es Begierde. In Wahrheit jedoch erreicht es seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewußtsein. Es sind also zwei Selbstbewußtsein, von denen jedes das andere aufzuheben sucht, um dadurch sich selbst zu finden; es entsteht zwischen beiden ein Kampf auf Leben und Tod, und das Resultat desselben ist die Unterwerfung des einen unter das andere, das Verhältniß des Herrn und des Knechts. Aber in der Arbeit des Knechtsdienstes bildet sich die Freiheit des denkenden Selbstbewußtseins, der Stoicismus; dieser schlägt seinerseits in Skepticismus, und der letztere in das „unglückliche Bewußtsein", in die mittelalterliche Frömmigkeit um, die aber freilich ebenso, wie der

Stoicismus und Skepticismus, so geistreich sie auch geschildert wird, doch viel zu früh in die phänomenologische Construction eintritt. Unglücklich ist dieses Bewußtsein, weil es alle Wahrheit aus sich heraus in ein jenseitiges Wesen verlegt hat; aber indem es sich in den Dienst dieses Wesens stellt und ihm in Ascese und Gehorsam seine Eigenheit opfert, schließt es sich wieder mit ihm zusammen; es erhält die Gewißheit, alle Realität zu sein, es wird zur Vernunft.

Der Philosoph schildert nun die Vernunft zunächst als „beobachtende Vernunft“. Als solche durchforscht sie die organische wie die unorganische Natur, um Gesetz und Vernunft in ihr zu finden; sie wendet ihre Aufmerksamkeit sich selbst, als dem Ziel der Natur zu, und fragt nach ihren logischen und psychologischen Gesetzen; sie sucht in der Physiognomik und Schädellehre (welche indessen als Momente der phänomenologischen Deduktion eine seltsame Rolle spielen), die Beziehung des Innern auf das Aeußere zu erkunden. Aus dieser Beschäftigung mit den Dingen geht dem Selbstbewußtsein die Erkenntniß hervor, daß nur es selbst der Gegenstand sei, auf den es sich positiv bezieht; es verhält sich zu dem Anderen als zu sich selbst, es wird ebendamit praktisch, und an die Stelle der beobachtenden Vernunft tritt „die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst.“ Diese Verwirklichung sucht es zunächst in unmittelbarer Weise, in der Form der Begierde, in faustischem Genießen; aber es macht die Erfahrung von der Leerheit aller Genüsse und der Macht des Schicksals, an welcher die Individualität zerschmettert wird. Es zieht sich aus dieser Aeußerlichkeit in sich selbst, in das eigene Herz zurück, und versucht das Gesetz des Herzens in der Welt durchzusetzen; allein es zeigt sich, daß dieses Gesetz nur der Eigenwille ist, welcher sich der allgemeinen Ordnung entgegenstemmt. Es unterwirft den eigenen Willen dieser Ordnung, so daß er zum tugendhaften Willen wird, und unternimmt es nun, von sich aus den Weltlauf zu

bestimmen, dem Guten, welches es als seinen Zweck und sein Ideal in sich trägt, zur Wirklichkeit zu verhelfen. Aber die Schwäche dieser Tugend liegt in der Meinung, als ob das Gute noch keine Wirklichkeit habe, und sie erst durch die Thätigkeit des Subjekts erhalten müsse; in Wahrheit ist der Weltlauf vernünftiger, und daher auch mächtiger, als das Individuum, das ihn verbessern will. Indem das Bewußtsein dieß erkennt, wird ihm das Thun und Treiben der Individualität, das freie Spiel ihrer Kräfte, Zweck an sich selbst: die Vernunft nimmt die Gestalt der „Individualität“ an, „welche sich an und für sich selbst reell ist“; die Einzelnen wollen in ihrem Thun ihre Eigenthümlichkeit, ihre Natur zum Ausdruck bringen, ihrem Talent und Interesse gemäß handeln, und sind überzeugt, eben dieß sei das rechte und gute. Aber auch jetzt erfährt das Bewußtsein eine Täuschung: während es meint, es sei ihm nur um die Sache zu thun, ist es ihm vielmehr um sich selbst zu thun; seine vermeintliche Ehrlichkeit erweist sich als ein unehrliches Stehenbleiben bei guten Vorsätzen, die sittlichen Gesetze, die es in sich vorfindet, reichen für die besonderen Fälle nicht aus, seine moralische Ueberzeugung ist eine Form ohne Inhalt. Durch diese neue Erfahrung wird es denn genöthigt, von seiner Subjektivität abzulassen, seine individuelle Vernunft der allgemeinen zu unterwerfen: die Vernunft wird zum „Geiste“.

Der „Geist“ bezeichnet das gleiche, was Hegel sonst die Sittlichkeit nennt: die Vernunft, welche in einer sittlichen Welt, in dem Leben der Familie und des Volkes gegenwärtig ist, das sittliche Bewußtsein, welches nicht blos in der Gesinnung des Einzelnen, sondern auch in der Gesellschaft Dasein hat. Auch diese Gestalt des Bewußtseins unterliegt aber einer stufenweisen Entwicklung. Der Geist muß zum Bewußtsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. „Die lebendige sittliche Welt ist der Geist in seiner Wahrheit;

wie er zunächst zum abstrakten Wissen seines Wesens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in sich selbst nunmehr entzweite Geist beschreibt in seinem gegenständlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine seiner Welten, das Reich der Bildung, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die Welt des Glaubens, das Reich des Wesens. Beide Welten aber, von dem Geiste, der aus dem Verluste seiner selbst in sich geht, von dem Begriffe erfaßt, werden durch die Einsicht und ihre Verbreitung, die Aufklärung, verwirrt und revolutionirt, und das in das Diesseits und Jenseits vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbstbewußtsein zurück, das nun in der Moralität sich als die Wesenheit und das Wesen als wirkliches Selbst erfaßt, . . . und als Gewissen der seiner selbst gewisse Geist ist." Diesen Grundzügen gemäß bespricht Hegel zuerst „den wahren Geist, die Sittlichkeit". Er schildert an der Hand der Antigone, (die sich aber hiebei freilich manche Umdeutung und manche überkünstliche Construction gefallen lassen muß) geistvoll und tiefdringend die ruhige Ausbreitung des sittlichen Geistes im Staat und in der Familie; er führt uns weiter den Conflikt dieser beiden Mächte, die Grundidee der sophokleischen Tragödie, vor Augen; er läßt endlich aus dem Untergang der lebendigen Volksgeister, der Folge ihrer Beschränktheit, „das allgemeine Gemeinwesen, dessen einfache Allgemeinheit geistlos und todt und dessen Lebendigkeit das einzelne Individuum als einzelnes ist," oder mit andern Worten: er läßt aus dem Untergang des schönen griechischen Volkslebens die Römerwelt hervorgehen, in welcher die Person einerseits durch die Ausbildung des Privatrechts in ihrer formalen Selbständigkeit als gleichberechtigt mit allen andern anerkannt ist, in welcher sie aber andererseits unter dem Druck des kaiserlichen Despotismus ihre Substanzlosigkeit erfährt. Indem das Bewußtsein diese seine Unwesenheit denkt, nimmt es die Gestalt des „sich entfremdeten Geistes" an, mit der wir

nun im Sprunge aus dem Alterthum in die Neuzeit, in das Jahrhundert Ludwigs XIV., der französischen Aufklärung und der Revolution versetzt werden. Die Welt der Bildung und die des Glaubens, die Wirklichkeit, in der jene, das Jenseits, in dem dieser einheimisch ist, treten sich gegenüber; die Aufklärung und der Glaube gerathen in Kampf, und unter den Trümmern der Glaubenswelt bleibt nur das auf sich selbst bezogene, seine Zwecke und seinen Nutzen verfolgende Selbst stehen; bis schließlich auch dieses, indem es sich als allgemeiner Wille zu verwirklichen sucht, in dem Schrecken der Revolution untergeht. Aber gerade in diesem Untergang seines äußeren Daseins findet es sich selbst; die absolute Freiheit geht aus ihrer sich selbst zerstörenden Wirklichkeit in das Land des selbstbewußten Geistes über und gilt als Gedanke, in ihrem in das Selbstbewußtsein eingeschlossenen Sein, als das Wahre: es ist die neue Gestalt des moralischen, „seiner selbst gewissen Geistes" entstanden. Dieser Standpunkt, bei dessen Schilderung dem Philosophen zunächst die kantische Moral und weiterhin Jacobi's Lebensphilosophie vorschwebt, wird von ihm sehr eingehend besprochen. Er verfolgt die dialektische Bewegung des moralischen Bewußtseins in alle ihre Wendungen; er findet seinen Grundmangel darin, daß ihm einerseits die Pflicht oder das Gute als das allein wesentliche gelte, während doch andererseits mit der vollständigen Verwirklichung des Guten die Moralität selbst als ein Kampf gegen die Außenwelt und die eigene Sinnlichkeit aufhören müßte; er leitet hieraus alle jene Antinomieen ab, welche bei Kant nur eine scheinbare Lösung gefunden hatten: den Widerstreit zwischen der Tugend und der Glückseligkeit, der Vernunft und der Sinnlichkeit, der sittlichen Anforderung und der thatsächlichen Beschaffenheit der Menschen; er zeigt, wie das moralische Bewußtsein dadurch genöthigt werde, sich selbst fortwährend zu widersprechen, sich vor sich und vor andern zu verstellen; er zergliedert endlich mit der schonungslosesten Kritik die Form desselben, in welcher es sich (wie bei

Jacobi und seinen Freunden) auf die Unmittelbarkeit des Gewissens, die Selbstgenügsamkeit der schönen Seele zurückzieht, um auch ihr, und ihr ganz besonders, ihre Leerheit und Unredlichkeit nachzuweisen. Andererseits aber erkennt er gerade in dieser höchsten Zuspitzung der moralischen Subjektivität auch den Weg, der über sie hinausführe: indem sie die Erfahrung macht, daß ihre vermeintliche Vortrefflichkeit in das Böse umschlägt, sieht sie sich genöthigt, auf ihre Eigenheit Verzicht zu leisten, und in dieser Selbstentäußerung und gegenseitigen Anerkennung der Einzelnen tritt der absolute Geist, oder was hier dasselbe ist: das Bewußtsein des absoluten Geistes, die Religion, in's Dasein.

Hegel bespricht diese ausführlich in drei Abschnitten: die natürliche Religion, die Kunstreligion, die offenbare Religion; unter der ersten versteht er die orientalischen Religionen, die aber hier freilich noch ohne genauere Kenntniß und Unterscheidung zusammengefaßt werden, unter der zweiten die griechische, unter der dritten die christliche Religion. Die allgemeine Eigenthümlichkeit der Religion findet Hegel schon hier (S. 572 f. 592 u. ö.) darin, daß das Bewußtsein des Absoluten in derselben noch nicht die Form des Begriffs, sondern die der Vorstellung, des sinnlichen und einzelnen Daseins habe, und er findet deßhalb auch an der „offenbaren Religion" noch den Mangel, daß das geistige Wesen mit einer unversöhnten Entzweiung in ein Diesseits und Jenseits behaftet sei; der Inhalt, sagt er, sei hier der wahre, aber alle seine Momente haben, in dem Elemente des Vorstellens gesetzt, den Charakter, nicht begriffen zu sein, sondern als vollkommen selbständige Seiten zu erscheinen, die sich äußerlich auf einander beziehen. Die Gemeinde habe die Versöhnung zwar in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewußtsein sei sie noch entzweit, und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Erst im absoluten, begreifenden Wissen, dessen Form die Wissenschaft ist, wird diese letzte Entzweiung und Selbstentfremdung des

Geistes überwunden; erst in ihm ist die Form dem Inhalt gleich geworden, die Wahrheit hat die Gestalt der Selbstgewißheit, und der Geist erkennt als sein eigenes Thun, was ihm vorher als das Thun eines Andern erschienen war.

Die Darstellung dieses absoluten Wissens ist das System der Philosophie.

3. Die Logik.

„Das Ganze der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee". „Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dieß zugleich als die Thätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Andern nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Theile: 1. die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich; 2. die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein; 3. die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt". Mit diesen Worten begründet Hegel (Encykl. I, 26) die Haupteintheilung seines Systems. Die Eintheilung selbst war ihm durch Schelling's Unterscheidung des Absoluten, des Realen und des Idealen, ja schon durch Spinoza nahe gelegt; aber sein Unterschied von diesen Vorgängern liegt darin, daß er dieselbe in Fluß bringt, die Natur und den Geist, welche jenen die beiden nebeneinanderliegenden Erscheinungsformen des Absoluten gewesen waren, in das Verhältniß des früheren und späteren setzt, die Natur als den Durchgangspunkt in der Entwicklung des Absoluten zur Geistigkeit faßt. An eine zeitliche Entwicklung darf aber hiebei nicht gedacht werden: Hegel's Meinung ist nicht die, daß das Absolute irgend einmal blos in der Form des logischen Begriffs existirt habe, später Natur und zuletzt Geist geworden sei, sondern das Früher und Später ist im metaphysischen Sinn zu verstehen, es soll damit nur das Verhältniß des bedingenden und bedingten bezeichnet, die Entwicklung soll als eine zeitlose, als ein in sich

zurückkehrender Kreis aufgefaßt werden, so daß das Absolute das, wozu es sich entwickelt, ebenso von Ewigkeit her ist. Wir werden aber allerdings in der Folge bei Hegel einer Annahme begegnen, welche dieser im Geist seines Systems liegenden und seiner eigentlichen Meinung entsprechenden Auffassung wieder in den Weg kommt und in seiner Darstellung eine nicht unbedenkliche Unsicherheit veranlaßt hat.

Unter der Logik hatte man nun seit Aristoteles fast ausnahmslos die Lehre von den Gesetzen und Formen des Denkens als solchen verstanden, und von ihr die Metaphysik als diejenige Wissenschaft unterschieden, welche es mit dem wesentlichen Inhalt unseres Denkens zu thun habe. Hegel findet diese Trennung von Form und Inhalt unstatthaft; eine Form ohne Inhalt, bemerkt er, wäre unwahr und gehaltlos; in Wahrheit sei aber der Gedanke ebensosehr die Sache an sich selbst, und die Sache an sich selbst der reine Gedanke, der Begriff als solcher das an und für sich seiende. Er verlangt daher, daß die Logik mit der Metaphysik, oder genauer: mit dem ontologischen Theile der Metaphysik (s. o. S. 225) zusammenfalle, und ebendadurch soll sich seine Logik als spekulative von der gewöhnlichen, blos formalen, unterscheiden. Sie soll, wie er sagt, das System der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens sein. Sie soll die Wahrheit darstellen, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist, den ganzen Organismus der Denkbestimmungen, welche, so zu sagen, den innern Kern, das logische Gerippe der Welt bilden; oder wie dieß populärer ausgedrückt wird: sie soll die Darstellung Gottes sein, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.

Diese Darstellung soll aber eine methodische sein: die reinen Gedankenbestimmungen sollen als Totalität, in ihrer Entwicklung von Einem Princip aus, begriffen werden. Welches wird nun dieses Princip, dieser Anfang des Systems sein? Die Logik, antwortet der Philosoph (Log. I, 62), ist die reine Wissenschaft,

ihre Voraussetzung ist das, was Resultat der Phänomenologie war, das reine Wissen. Das reine Wissen kann aber nichts anderes sein, als das Wissen vom reinen Sein; oder wie dieß Hegel etwas schief ausdrückt: in ihm sind alle Unterschiede aufgehoben, es ist einfache Unmittelbarkeit, und diese ist das reine Sein. Mit diesem Begriff hat demnach die Logik anzufangen, um allen ihren weiteren Inhalt aus ihm zu entwickeln. Diese Entwicklung selbst zerfällt in drei Theile: die Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff; die beiden ersten bezeichnet Hegel als die objektive, den letzten als die subjektive Logik.

Was nun zunächst das Sein betrifft, so setzt sich dieses nach Hegel 1) als Bestimmtheit, als Qualität, 2) als aufgehobene Bestimmtheit, als Quantität, 3) als qualitativ bestimmte Quantität, als Maß; und seine Qualität ist zuerst die des Seins überhaupt, sodann die des Daseins und endlich die des Fürsichseins.

Den Anfang macht das reine Sein. Aber als reines hat das Sein keinen Inhalt, es ist die reine Unbestimmtheit und Leere, es ist das reine Nichts. Ebenso ist aber das reine Nichts das reine Sein; denn sofern es gedacht wird, ist es doch als Gegenstand des Denkens, nur als der vollkommen bestimmungslose und leere; was aber Gegenstand des Denkens ist, das ist Sein, und wenn es gar keine weitere Bestimmung hat, reines Sein. Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe; oder vielmehr: sie sind nicht dasselbe, aber sie schlagen beständig in einander um, jedes verschwindet in seinem Gegentheil. Diese Bewegung ist das Werden; der Uebergang vom Nichts zum Sein ist Entstehen, der Uebergang vom Sein zum Nichts ist Vergehen; Entstehen und Vergehen sind aber die beiden Momente des Werdens.

Dieß der vielbesprochene Anfang der hegel'schen Logik, in dem schon das ganze Verfahren derselben, diese ganze dialektische Bewegung des Begriffs, wie sie oben beschrieben wurde, vorge-

zeichnet ist. Ihrem Inhalt nach erinnert diese Darstellung am meisten an den Satz Böhme's (oben S. 19), den später Schelling wiederholt hat, daß Gott, in seiner reinen Einheit betrachtet, das ewige Nichts sei, ebendeßhalb aber ein anderes aus sich erzeugen (sich aus dem reinen Sein in's Werden bewegen) müsse; nur daß das, was dort theologisch gefaßt ist, hier die Form des abstraktesten metaphysischen Gedankens erhalten hat.

Aus dem Werden geht aber das Dasein hervor, und jedes Dasein ist bestimmtes Sein: das Daseiende hat seine Qualität, es ist Etwas. Jedes Etwas weist aber auf ein Anderes, es hat an diesem seine Grenze, es ist endlich. Dem Endlichen steht das Unendliche gegenüber, und es erscheint in diesem Gegensatz zunächst als die einfache Negation des Endlichen. Sieht man jedoch näher zu, so zeigt sich, daß beide vielmehr Ein und dasselbe sind. Das Unendliche, welches das Endliche außer sich hat (das „schlechte" oder „abstrakte" Unendliche), ist selbst ein endliches, ein begrenztes, und das Endliche, welches durch seine Begrenzung in's unendliche über sich hinausweist, hat ebendamit den Fortgang zum Unendlichen, die Unendlichkeit an sich. Die wahrhafte Unendlichkeit ist nur da, wo das Unendliche im Endlichen als das Wesen oder das Ansich desselben erkannt wird.

Sofern das Dasein diese innere Unendlichkeit und Vertiefung gewonnen hat, ist es Fürsichsein. Das Fürsichseiende ist das Eins, die Monade; und Eins ist dieses nur dadurch, daß es alle andern von sich ausschließt und von ihnen ausgeschlossen wird. Weil aber jedes von diesen vielen Eins doch Eins ist, sind auch alle wieder dasselbe, ihre Repulsion ist zugleich ihre Attraktion. Das Sein ist also ebensowohl Vielheit, als Aufhebung dieser Vielheit durch den fortwährenden Uebergang von dem einen zum andern, es ist ebenso diskretes als continuirliches. Dieses Sein ist die Quantität.

Die vorstehenden Mittheilungen werden von Hegel's Behandlung der Logik einen ausreichenden Begriff geben. Der weitere

Gang derselben kann hier nur kurz angedeutet werden. Die Quantität ist zunächst die reine Quantität, deren Momente die Continuität und Diskretion sind; sie wird 2) bestimmte Quantität oder Quantum (Zahl, extensive und intensive Größe); jedes Quantum hat aber andere außer sich, die Quantität verfällt so einem unendlichen Progreß, einem Hinausgehen in's unendlich Große und unendlich Kleine; ebendamit entsteht dann 3) eine Reihe von Größen, ein quantitatives Verhältniß. Das quantitative Verhältniß ist 1) das direkte, 2) das indirekte, und 3) das Potenzenverhältniß. In dem letzteren bezieht sich das Quantum auf sich selbst, sein Hinausgehen über sich in ein anderes Quantum wird durch es selbst bestimmt, es hat an seiner Größe zugleich seine Bestimmtheit, seine Qualität. Diese Bestimmung der Quantität durch die Qualität ist das Maß.

Das Maß ist das qualitative Quantum, eine Quantität, die qualitative Bedeutung hat, und es ist so specifische Quantität; es wird 2) reales Maß, Verhältniß specifischer Größen; ebendamit aber zeigt sich die Qualität von der Quantität abhängig, mit der Veränderung der letzteren ändert sich auch die erstere, das Maß geht im Maßlosen zu Grunde, ebensosehr aber, da sich durch jede Veränderung der Quantität wieder ein neues Maß herstellt, mit sich zusammen, und in dem Wechsel aller Bestimmungen erscheint nur das Ansich oder die Indifferenz derselben als das bleibende: jene sind das gesetzte, diese das, was sich durch sie mit sich vermittelt: das „Sein" wird zum „Wesen"[1]).

Das Wesen ist das in sich reflektirte, aus seiner Unmittelbarkeit in sich zurückgekehrte Sein, das Sein, in dem Inneres

1) Der im folgenden zu besprechende zweite und dritte Theil der Logik wurde von Hegel für die neue Auflage seiner Logik, deren erster Theil 1831 erschien, nicht mehr bearbeitet. Dagegen giebt die Encyklopädie (3. Aufl. 1830) auch von ihnen eine, wenn auch kürzere, neue Darstellung, der ich folge, wo sie von der früheren abweicht.

und Aeußeres, Dasein und Grund des Daseins sich unterscheiden; es tritt daher hier der Gegensatz des Wesens und der Erscheinung ein, welcher sich erst am Schluß der Entwicklung des Wesens im Begriff der Wirklichkeit aufhebt.

Das Wesen als solches ist nun zuerst einfache Beziehung auf sich selbst, Identität mit sich, und als solches spricht es der Satz der Identität, A=A, aus. Soll jedoch diese Identität nicht die vollkommene Leerheit und Inhaltslosigkeit sein, so muß sich das Wesen auf sich selbst als auf ein anderes beziehen, es muß die Verschiedenheit und näher den Unterschied in sich haben, welcher weiter, als wesentlicher Unterschied, zum Gegensatz und Widerspruch wird. Während nun aber die Logik bis dahin den Widerspruch als ein Merkmal der Unwahrheit und Unmöglichkeit betrachtet und dieses in dem sog. Satz des Widerspruchs (A ist nicht non—A) ausgesprochen hatte, behauptet Hegel vielmehr umgekehrt: der Widerspruch sei nothwendig, er sei eine ebenso wesenhafte und immanente Bestimmung, wie die Identität, er sei die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit, die Bewegung sei der daseiende Widerspruch selbst, das Leben sei die Kraft, den Widerspruch auszuhalten und aufzulösen, und das spekulative Denken bestehe nur darin, daß das Denken den Widerspruch und in ihm sich selbst festhalte. Er hat aber freilich diese Behauptung, mit der er über die Lehre eines Nikolaus von Cusa und Giordano Bruno vom Zusammenfallen der Gegensätze noch hinausgeht, nicht allein viel zu unbestimmt und allgemein hingestellt, und dadurch der Gedankenlosigkeit, sich durch Widersprüche überhaupt nicht mehr stören zu lassen, und auch das widersinnigste, gerade weil es dieß ist, für tiefe Spekulation auszugeben, eine scheinbare Rechtfertigung gewährt, sondern er hat auch bei derselben den Widerspruch mit dem Gegensatz verwechselt, und das, was nur von diesem gesagt werden konnte, auf jenen übertragen. Der Meinung ist indessen auch er nicht, daß man nun beim Widerspruch als einem letzten stehen bleiben dürfe; er will vielmehr,

daß die entgegengesetzten Bestimmungen, indem sie im Widerspruch zu Grunde gehen, zugleich in ihren Grund zurückgehen, daß das Wesen, dessen unmittelbare Identität mit sich selbst sich im Widerspruch aufgelöst hat, als das sich mit sich vermittelnde, als der Grund erkannt werde. Was aus dem Grunde hervorgeht, ist die Existenz, und das Existirende, welches seine verschiedenen Beziehungen in sich selbst als ihrem Grunde reflektirt, ist das Ding, jene Beziehungen aber sind seine Eigenschaften. Diese Eigenschaften, als selbständige gedacht, sind die Materien, aus denen das Ding zusammengesetzt ist; alle diese Materien gehen aber in die Eine Materie zusammen, welche das unterschiedslose Wesen des Dinges ausmacht, während die unterschiedenen Bestimmungen desselben seine Form bilden. Allein Form und Materie sind an sich dasselbe: wenn die Materie die Einheit ist, der alle Bestimmungen anhaften, ist sie selbst die Totalität der Form, und wenn die Form alle jene Bestimmungen umfaßt, ist sie selbst das, worin die Materie bestehen soll. Das Ding ist so der Widerspruch, daß es zugleich die Form sein soll, in der die Materien zu bloßen Eigenschaften herabgesetzt sind, und aus selbständigen Materien bestehen: es ist die wesentliche Existenz als eine sich selbst aufhebende, ist Erscheinung.

Die Erscheinung ist Erscheinung des Wesens. Das Wesen seinerseits muß erscheinen: die Erscheinung ist das Dasein des Wesens als ein von ihm selbst gesetztes, die Form, in der das Wesen sich mit sich vermittelt. Aus diesem Gegensatz der Erscheinung und ihres Grundes entspringt die Unterscheidung des Inhalts und der Form (des Gesetzes) der Erscheinung, das Verhältniß des Ganzen und der Theile, der Kraft und ihrer Aeußerung, des Innern und des Aeußern. Alle diese Bestimmungen verhalten sich aber dialektisch: sie haften an einander und schlagen in einander um, und sie erweisen sich so als an und für sich identisch, als die zwei Seiten Eines Ganzen, welche nur in ihrer Vereinigung die Wirklichkeit darstellen.

Unter der Wirklichkeit versteht Hegel die Einheit des Innern und des Aeußern, das in die Erscheinung getretene, zur Existenz gekommene Wesen. Er bezeichnet sie deßhalb in der Logik (1. Aufl. 1813) geradezu als das Absolute, dessen Begriff und dessen „Auslegung" im Attribut und Modus er eingehend bespricht. In der Encyklopädie (I, 281 ff.) hat er diese Erörterungen hier unterdrückt. Dagegen hält er fortwährend an dem Satz fest, durch den er zuerst in der Vorrede zur Rechtsphilosophie (1820) Aufsehen erregt hatte: das vernünftige sei wirklich und das wirkliche vernünftig. Auf seinem Standpunkt nicht mit Unrecht, wenn sich auch nicht jede Anwendung rechtfertigen läßt, die er selbst und andere von jenem Satze gemacht haben; denn ein wirkliches ist ihm, wie er ausdrücklich hervorhebt, nicht jede beliebige Erscheinung, sondern nur die Erscheinung der Idee, und diese muß ja wohl vernunftgemäß sein; und andererseits kann er die Idee unmöglich für etwas so unmächtiges halten, daß sie sich nicht zur Wirklichkeit zu bringen vermöchte. Näher enthält die Wirklichkeit die drei Momente der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in sich, und sie vermittelt sich in den drei Verhältnissen der Substantialität, Causalität und Wechselwirkung. Die Zusammenstellung dieser Begriffe weist auf Kant (ob. S. 430) zurück; von eigenthümlichem Interesse sind hier Hegel's Bemerkungen über formale und reale Möglichkeit und die tief in das System eingreifende Annahme einer Zufälligkeit, die in der Natur wie in der Menschenwelt neben der Nothwendigkeit herspiele, und die es bei vielen Erscheinungen, wie Hegel selbst sagt (Enc. I, 290), unmöglich mache, sie a priori zu construiren.

In der Wechselwirkung der Dinge kommt es zum Vorschein, daß ebenso alles Einzelne Erscheinung des Allgemeinen ist, wie andererseits das Allgemeine sich als Einzelnes setzt: die absolute Substanz erweist sich als das sich von sich unterscheidende und in dieser Selbstunterscheidung mit sich identische Wesen, als in sich durchsichtige Totalität, als der Begriff.

Mit der Lehre vom Begriff beschäftigt sich der dritte Theil der hegel'schen Logik, die „subjektive Logik". Wenn man aber sonst unter dem Begriff nur eine Form oder ein Erzeugniß des menschlichen Denkens versteht, so hat derselbe bei Hegel eine umfassendere Bedeutung. Der Begriff bezeichnet in seinem Sprachgebrauch die Substanz, sofern sie sich zum bestimmten Sein aufgeschlossen hat, das Allgemeine, welches im Einzelnen zum Dasein gelangt ist, welches seine Momente frei aus sich entwickelt, aber zugleich in der Einheit des Ganzen zusammenhält, oder wie er dieß auch ausdrückt: das „Anundfürsichsein" überhaupt. Er unterscheidet daher in der Sphäre des Begriffs wieder verschiedene Formen, die er annimmt: die Subjektivität, die Objektivität und die Idee. In dem ersten von den drei Abschnitten, in welche hiernach die subjektive Logik zerfällt, werden die Gegenstände behandelt, die sonst den Inhalt der sogenannten logischen Elementarlehre zu bilden pflegen: Begriff, Urtheil und Schluß. Auch sie sollen aber nicht blos als Formen unseres Denkens betrachtet werden, sondern als Formen der Sache selbst: das Wirkliche hat nach Hegel an sich selbst die Bestimmtheit, 1) unmittelbare Einheit mit sich zu sein, 2) sich in seine Momente zu dirimiren, sie als selbständige zu setzen, und endlich 3) sie in sich zur Totalität zusammenzuschließen, sie durch den Unterschied mit sich zu vermitteln; nur die denkende Wiederholung dieses Processes ist unsere Begriffsbildung, unser Urtheilen und Schließen. Durch diese Bewegung hebt nun der Begriff, wie Hegel sagt (Log. III, 170), die Vermittlung auf, und das Resultat ist ein durch diese Aufhebung der Vermittlung entstandenes unmittelbares Sein: der Begriff nimmt die Gestalt der Objektivität an. Als die drei Formen der Objektivität bespricht Hegel den Mechanismus, den Chemismus und die Teleologie, bringt aber damit, so wenig er dieß auch Wort haben will, naturphilosophische Bestimmungen herein, welche über die Aufgabe der Logik, auch wenn man diese so faßt, wie Hegel,

unverkennbar hinausgehen. Ihrem Inhalt nach ist unter diesen Erörterungen die über die Teleologie die wichtigste, sofern Hegel hier der äußerlichen Zweckbeziehung, die man den Dingen gewöhnlich zu geben pflegt, im Anschluß an Kant und Aristoteles, den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit mit allem Nachdruck entgegenstellt. Ist aber ihre Zweckbeziehung den Dingen immanent, so erweist sich die Zweckthätigkeit ebendamit als die Bewegung, durch welche sich der Begriff mit sich selbst vermittelt, im Objekt sich selbst bestimmt. Sofern der Begriff in dieser Weise sich selbst verwirklicht und in seiner Verwirklichung identisch mit sich bleibt, ist er die Idee. Hegel unterscheidet nun auch hier — freilich wieder zu früh für die Logik — das unmittelbare Dasein der Idee, das Leben; sodann den Fortgang zum geistigen Ergreifen des Objekts, die Idee des Wahren und Guten als Erkennen und Wollen; und endlich die absolute Idee, welche die Ausgleichung des Erkennens und Thuns und das absolute Wissen ihrer selbst ist. In dem letzten von diesen Abschnitten giebt er die oben berührten Bestimmungen über die wissenschaftliche Methode.

Was hier gegeben werden konnte, ist nur das Gerippe eines Werkes, dem man bei unbefangener Würdigung, — ob man nun seinen Standpunkt theile und die Aufgabe, die es sich gestellt hat, für lösbar halte, oder nicht — doch die Anerkennung nicht wird versagen dürfen, daß es eine von den hervorragendsten Leistungen des metaphysischen Denkens ist, daß die Philosophie seiner Zeit in ihm einen in seiner Art classischen, abschließenden Ausdruck gefunden hat. Es ist nicht blos der großartige, in angestrengter geistiger Arbeit methodisch durchgeführte Grundgedanke des Ganzen, dem Hegel's Logik ihre Bedeutung zu verdanken hat; sondern sie ist auch im einzelnen so reich an anregenden und fruchtbaren Untersuchungen, die abstrakten metaphysischen Begriffe ruhen auf einem so breiten Untergrund der mannigfaltigsten, in denkender Betrachtung vertieften Erfahrung, daß man

auch dann noch ungemein viel von ihr wird lernen können, wenn man weder mit der hier versuchten Vereinigung der Logik mit der Metaphysik, noch mit der apriorischen Construction der metaphysischen Begriffe einverstanden ist. Noch stärkeren Anlaß zu Bedenken gegen dieses Verfahren giebt aber allerdings seine Anwendung auf die konkrete Wirklichkeit, wie sich dieß gleich beim Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie zeigt.

4. Naturphilosophie.

„Indem die Idee sich als absolute Einheit des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seins zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form Natur." Mit diesen Worten wendet sich Hegel am Schlusse der Logik dem zweiten Theil seines Systems zu. Aber schon hier fügt er bei: „dieser Entschluß der reinen Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen, setze sich damit nur die Vermittlung, aus welcher sich der Begriff (im Geiste) als freie, aus der Aeußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebe"; und ähnlich führt er anderswo (Enc. II, 23 ff.) aus: die Idee sei eben dieß, sich zu entschließen, das Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein; sie gehe von der Form der Allgemeinheit, die sie als logische Idee hat, durch die Besonderheit, die Natur, im endlichen Geist zur Einzelheit fort. Mit anderen Worten: die Idee rein als solche, als das Ganze der logischen Bestimmungen gedacht, wäre noch nicht vollkommen verwirklicht; damit sie dieß sei, muß sie erscheinen, und erscheinen kann sie nur an dem, was nicht sie selbst ist; wie sie andererseits sich selbst erscheinen, als selbstbewußter Geist aus ihrer Entäußerung wieder zu sich zurückkehren muß. Daß die Natur freilich mit diesem Satze nur im Allgemeinen, aber nicht in ihrer näheren Bestimmtheit, als materielle Welt abgeleitet ist, wird man selbst dann kaum bestreiten können, wenn man seine Richtigkeit einräumt; und ebensowenig

wird man die Frage umgehen können, ob er selbst ein apriorischer Satz und nicht vielmehr von der uns empirisch bekannten Wirklichkeit abstrahirt ist. Uebrigens ist schon bemerkt worden, daß dieser Fortgang von der reinen Idee zur Natur nach den Voraussetzungen des Systems nicht als eine zeitliche Entwicklung aufgefaßt werden darf. Wenn das äußere Dasein der Idee in der Natur eine wesentliche Bedingung ihrer Wirklichkeit ist, so kann sie ohne dasselbe nicht gedacht werden, also auch nie gewesen sein: die Welt, wenn auch ihrer Natur nach endlich und insoferne nicht ewig, ist doch ohne Anfang in der Zeit. Hegel selbst bringt aber diese Frage nicht zur klaren Entscheidung, sondern begnügt sich, sie als etwas nur der endlichen, abstrakten Auffassung angehöriges abzuweisen[1]).

Aus Hegel's Ableitung der Natur folgt als die Grundbestimmung seiner Naturbetrachtung dieß, daß die Natur die „Idee in der Form des Andersseins" ist. Sie ist, wie er ausführt, allerdings das Dasein der Idee; aber die Momente derselben stehen sich hier äußerlich als gegen einander gleichgültige Dinge gegenüber, in denen der Begriff zwar als inneres Gesetz wirkt, aber noch nicht zu sich selbst und seiner bewußten Erscheinung gekommen ist. Die Natur ist daher das Reich der äußeren Nothwendigkeit und der Zufälligkeit: jenes, weil ihre Gebilde unfrei von außen bestimmt werden, dieses, weil ebendeßwegen vieles an ihnen nicht von dem eigenthümlichen Wesen und Begriff ihrer Sphäre, sondern von äußeren Bedingungen abhängt, und daher die Spuren der Begriffsbestimmung sich zwar bis in's einzelste hinein verfolgen lassen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen läßt.

Indem nun so die Idee in der Natur eine ihr unangemessene Form hat, ergiebt sich die Nothwendigkeit, daß sie diese Unangemessenheit in fortschreitender Entwicklung aufhebe, aus

1) M. vgl. hierüber Encykl. II, 25 f. 433. Rel.-Phil. II, 253.

ihrer Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit in sich gehe und sich als das setze, was sie an sich ist, als Leben und weiterhin als Geist. Die Natur bildet daher „ein System von Stufen, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt: aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee," nur als Metamorphose des Begriffs. Näher zählt Hegel drei Hauptstufen. Die Idee als Natur ist 1) in der Bestimmung des Außereinander, der Vereinzelung, welche die Einheit der Form außer sich hat: die Materie und ihr ideelles System, die Mechanik; 2) in der Bestimmung der Besonderheit, als eine Vielheit natürlicher Stoffe, denen ihre Formbestimmtheit und ihr Unterschied von einander immanent ist: die Physik; 3) in der Bestimmung der Subjektivität, in welcher die realen Unterschiede der Form ebenso zur ideellen Einheit zurückgebracht sind: die Organik (Enc. II, 32 ff.)

Es ist nun hier nicht möglich, auf diese drei Theile der hegel'schen Naturphilosophie im einzelnen mit einiger Vollständigkeit einzugehen; und es wird dieß auch um so eher unterbleiben können, da die Naturphilosophie überhaupt unverkennbar die schwächste Seite des Systems und diejenige ist, in der Hegel nach seinem Bildungsgang und seiner Geistesweise am wenigsten zu bedeutenden eigenthümlichen Leistungen befähigt war und sich von dem Einfluß der schellingischen Naturphilosophie am wenigsten befreit hat. Schon seine einseitige Partheinahme für Göthe und gegen Newton, in der er sich gleichfalls mit Schelling begegnet, läßt erkennen, daß er die Aufgabe und Bedeutung der exakten Naturforschung unterschätzte und seiner spekulativen Construction ein Vertrauen schenkte, auf das sie in diesem Gebiet noch weniger, als in jedem andern, Anspruch machen konnte.

In der Mechanik bespricht Hegel zuerst unter dem Titel: „mathematische Mechanik" den Raum und die Zeit. Er hatte

sich mit denselben ebenso, wie mit der Zahl, schon in der Logik, in dem Abschnitt über die Quantität, welcher die Grundlagen einer Philosophie der Mathematik enthält, ausführlich beschäftigt; indessen sind diese Fragen durch ihn namentlich deßhalb wenig gefördert worden, weil er sich das, was hier vor allem noththat, eine gründliche Prüfung der kantischen Lehre über Raum und Zeit, erspart hat. Als die Identität des Raumes und der Zeit wird der Ort, als das Vergehen und Sichwiedererzeugen des Raums in der Zeit und der Zeit im Raum wird die Bewegung definirt und aus beiden die Materie, als ihre unmittelbar identische daseiende Einheit, abgeleitet. Die Momente, aus denen der Begriff der Materie sich zusammensetzt, sind, wie bei Kant und Schelling, die Repulsion und Attraktion, und das, worin beide Eins sind, die Schwere. Hegel behandelt nun weiter in der „endlichen Mechanik" die Trägheit der Materie, den Stoß und den Fall, und schließlich in der „absoluten Mechanik" die Verwirklichung der Schwere in einem System gegen einander gravitirender und sich frei bewegender Weltkörper. Aber so wenig er sich auch hiebei natürlich den Entdeckungen der neueren Astronomie verschließen kann, so läßt er sich doch — weniger ohne Zweifel durch seine Vorliebe für die Anschauungen des klassischen Alterthums, als durch das Bedürfniß, seine eigene Construction der Welt und ihrer Geschichte auf ein abgeschlossenes und übersehbares Feld zu beschränken — zu der Behauptung verleiten, nur das Sonnensystem sei das System realer Vernünftigkeit am Himmel, die übrigen Sterne dagegen seien ein „Lichtausschlag", „abstrakte Lichtpunkte", die wir jenem an Bedeutung durchaus nicht gleichstellen dürfen (Enc. II, 92. 461); und indem er nun wieder im Sonnensystem die planetarischen Körper, als die konkreten, für die vollkommensten erklärt, und unter den Planeten die Erde (ebd. 98. 123. 134. 154), eröffnet er sich freilich die Möglichkeit, diese als den einzigen von vernünftigen Wesen bewohnten Weltkörper, und demgemäß den Geist der

Menschheit als den „Weltgeist", ihre Geschichte als die Geschichte des Universums zu behandeln; er geräth aber dadurch nicht allein der Naturwissenschaft gegenüber in eine bedenkliche Lage, und rechtfertigt das Mißtrauen, zu dem seine begriffliche Ableitung des Sonnensystems ohnedem Anlaß genug bietet, sondern er verwickelt sich auch in den Widerspruch, daß der absolute Geist selbst als Weltgeist einer geschichtlichen Entwicklung unterworfen wird, daß er während des unendlichen Zeitraums, welcher der Entstehung des Menschengeschlechts vorangieng, in keinem endlichen Bewußtsein das Dasein gewonnen hätte, dessen er doch nicht entbehren kann, und zum vollen Bewußtsein von sich selbst erst gelangt wäre, seit der Standpunkt des absoluten Wissens entdeckt ist.

Die Physik theilt Hegel gleichfalls in drei Theile. Der erste wird die „Physik der allgemeinen Individualität" genannt und umfaßt die Lehre vom Licht und den leuchtenden Himmelskörpern, von den Elementen (die von den einfachen Stoffen der neueren Chemie unterschieden und in der alten Vierzahl aufgeführt werden) und vom elementarischen Proceß (Meteorologie). Der zweite, die „Physik der besonderen Individualität", handelt von der specifischen Schwere, der Cohäsion, dem Klang und der Wärme; der dritte, die „Physik der totalen Individualität", von der Gestalt (Magnetismus, Krystallisation), den besonderen Eigenschaften der Körper (Licht und Farben, Geruch und Geschmack, Elektricität) und dem chemischen Proceß. Indem der chemische Proceß die Eigenschaften der Körper verändert, die Relativität der unmittelbaren Substanzen und Eigenschaften zum Vorschein bringt, wird das Unorganische in ihm als bloßes Moment der Individualität gesetzt, diese ist das, was allein beharrt und aus den besonderen Körpern sich hervorbringt. Dieser unendliche, sich selbst anfachende und unterhaltende Proceß ist der Organismus.

Der Organismus oder das Lebendige ist, wie schon Kant gesagt hat, dasjenige, was Zweck für sich selbst ist. Er ist eine sich selbst producirende Totalität, ein Ganzes, dessen Leben durch

den Unterschied, ja den Widerspruch seiner Theile und die fortwährende Auflösung dieses Widerspruchs bedingt ist, in welchem die Individualität sich der äußeren Stoffe bemächtigt, sie für sich verwendet und wieder abstößt, und ebenso ihre eigenen Glieder zu ihren Mitteln macht, so daß jedes aus den andern und gegen sie sich erhält, um durch diese Bewegung sich selbst in ihrer Lebendigkeit zu behaupten, sich mit sich zu vermitteln. Auch hier findet aber eine Entwicklung statt, welche durch drei Stufen, das Mineralreich, Pflanzenreich und Thierreich (den Erdorganismus) hindurchgeht. Hegel handelt über alle drei ziemlich ausführlich; über die Pflanzen und Thiere gleichmäßig unter den drei Titeln: Gestaltungsproceß, Assimilationsproceß, Gattungsproceß. Den wahrhaften Organismus erkennt er aber doch erst im Thiere, weil hier erst die organische Individualität zur Subjektivität wird, als empfindende Seele in sich ist und das Thier auch deßhalb nicht mehr am Boden haftet, sondern in freier Ortsveränderung die Schwere überwindet. Aber doch ist das Individuum auch hier nicht in der Art frei, daß es als Individuum mit seinem allgemeinen Wesen Eins wäre: auch in dem höchsten organischen Proceß, dem Geschlechtsproceß, ergänzt es sich nur vorübergehend mit einem andern Individuum, zur Fortpflanzung der Gattung; allein das Produkt dieses Processes ist wieder nur ein einzelnes Individuum, welches ebenso, wie seine Eltern, dem Untergange geweiht ist, so daß im Tode der Individuen nur die Gattung sich erhält. Erst im Geiste gewinnt der Begriff als solcher im Einzelnen Dasein; das Individuum empfindet nicht blos (wie das Thier im Geschlechtstrieb) die Gattung, sondern es weiß von ihr; das Allgemeine ist nicht mehr nur als das Ansich desselben vorhanden, sondern in seiner Subjektivität, seinem eigenen Bewußtsein gesetzt.

5. Die Philosophie des Geistes; a) der subjektive Geist.

Die Philosophie des Geistes ist der Theil des hegel'schen Systems, dem es seine Verbreitung und seinen weitgreifenden Ein-

fluß vorzugsweise zu danken hatte; und es sind namentlich die praktischen Wissenschaften, die Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie, welche diese Wirkung gehabt haben. Hier lagen die Fragen, welche Hegel zuerst zu selbständiger Forschung anregten; und auch sein ganzes System findet hier das Ziel, dem es zustrebt. Er hatte von Anfang an seine eigenthümliche Aufgabe darin gesehen, das Absolute als Geist zu begreifen und darzustellen; und dieß sollte nur dadurch möglich sein, daß der menschliche Geist als seine höchste Erscheinung erkannt würde. Wenn die Logik den Begriff des Absoluten in abstracto betrachtet und in seine Momente auseinanderlegt, so ist die Philosophie des Geistes die Darstellung desselben in seinem konkreten Dasein.

Der Geist ist seinem allgemeinen Begriff nach (Enc. III, 13 ff. u. a. St.) die aus ihrer Entäußerung in sich zurückgekehrte Idee, der mit sich vermittelte, in sich reflektirte Begriff, das allgemeine Wesen, welches die Aeußerlichkeit seiner Erscheinung aufgehoben, aus der Natur, die es selbst als seine eigene Voraussetzung hervorgebracht hat, sich in seine reine Idealität zurückgenommen hat. Das Wesen des Geistes ist deßwegen die Freiheit, die Unabhängigkeit von allem Aeußeren, die es ihm möglich macht, von allem, selbst von seinem eigenen Dasein zu abstrahiren, den Schmerz zu ertragen, sein Leben zu vernichten. Aber was er seinem Begriffe nach oder an sich ist, das ist er nicht sofort auch für sich, für sein eigenes Bewußtsein; sondern er muß sich dazu erst entwickeln, sich erst zu dem machen, wozu er zunächst nur die Anlage in sich trägt. In seinem ersten Heraustreten aus der Natur hat er die Form der Beziehung auf sich selbst, er arbeitet sich für sich selbst zum Bewußtsein seiner Freiheit durch, ist der „subjektive Geist". Er realisirt sodann diese seine Freiheit in einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, der des Rechts und der Sittlichkeit: der „objektive Geist". Er erfaßt sich endlich in der Einheit seines

Daseins und seines Begriffs, in seiner absoluten Wahrheit: der „absolute Geist“.

Die Lehre vom subjektiven Geist zerfällt wieder in drei Theile: die Anthropologie, die Phänomenologie und die Psychologie. In der Anthropologie betrachtet Hegel den Geist, wie er unmittelbar aus der Natur hervorgeht, und so zuerst nur die ideelle Einheit des natürlichen Lebens selbst, die Seele des organischen Leibes ist. Eben dieß nämlich und nichts anderes ist, wie er sagt, die Seele: sie ist die Idealität oder (aristotelisch) die Entelechie ihres Körpers; sie ist nicht eine besondere Substanz, die man sich auch ohne Körper denken könnte, sondern nur die immaterielle Einheit des körperlichen Lebens selbst, und man braucht deßhalb nach der Möglichkeit der Verbindung der Seele mit dem Leibe so wenig zu fragen, als überhaupt nach der der Verbindung zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern, dem Wesen und seiner Erscheinung; jenem Dualismus gegenüber hat vielmehr selbst der Materialismus eine gewisse Berechtigung, so ungenügend auch seine Erklärung des Denkens aus der Materie, des Einfachen aus dem Vielfachen ist, und so verkehrt es überhaupt ist, die Materie als das ursprünglichere gegen den Geist zu behandeln, dem gegenüber sie vielmehr das durchaus unselbständige, das bloße Mittel seiner Selbstverwirklichung ist.

Als die ideelle Einheit ihres Leibes ist die Seele zunächst den körperlichen Affektionen unterworfen, sie lebt das allgemeine Naturleben des Planeten mit, ist klimatischen und meteorologischen Einflüssen ausgesetzt; sie bildet die Besonderheiten der Erdtheile als Racenbestimmtheit in sich nach; sie hat individuelle Eigenthümlichkeiten des Naturells, Temperaments und Charakters. Sie wird ferner von dem Unterschied der Lebensalter, dem Gegensatz der Geschlechter, dem Wechsel von Schlaf und Wachen berührt. Sie findet endlich in den Empfindungen der äußeren Sinne und des inneren Sinnes eine Naturbestimmtheit als ge-

gebenen Inhalt in sich vor. — Im Gefühl unterscheidet sich die Seele in ihrem Fürsichsein, als das einheitliche Subjekt aller ihrer einzelnen Zustände, von dem, was ihr in der Empfindung gegeben ist; innerhalb desselben findet ein Fortgang von den dunkeln und verworrenen, rein passiven Gefühlszuständen zum Selbstgefühl und weiter zur Gewohnheit statt; aus Anlaß der ersteren spricht Hegel (in den Zusätzen aus seinem handschriftlichen Nachlaß) eingehend über den thierischen Magnetismus und in dem Abschnitt über das Selbstgefühl giebt er die Grundzüge einer Theorie der Geisteskrankheiten. — Durch die Gewohnheit hat sich die Seele ihrer Leiblichkeit bemächtigt und benützt nun diese mit Freiheit in der Geberden- und Tonsprache zum Ausdruck ihres Innern; unterscheidet sich aber ebendamit von ihrem äußeren Dasein und wird als Bewußtsein sich selbst objektiv.

Die Analyse des Bewußtseins, die „Phänomenologie", zeigt nun ähnlich, wie früher (o. S. 785 f.), wie der Geist die drei Stufen des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins und der Vernunft durchlaufe, um die Gewißheit seiner selbst, die er im Bewußtsein gewonnen hat, zur Wahrheit zu erheben. In der höchsten von diesen Stufen, in der Vernunft, erlangt der Mensch die Gewißheit, daß die Bestimmungen seines Denkens ebensosehr Bestimmungen des Wesens der Dinge sind: das Bewußtsein wird zum Geist.

Die wissenschaftliche Betrachtung des Geistes ist die Psychologie. Der Geist als solcher ist nun die Vernunft als die Einheit des Subjektiven und Objektiven, die gegensatzlose Gewißheit ihrer selbst, die Vernunft, welche ihren eigenen Inhalt in der Welt wiederzufinden sicher ist. Der Geist ist insofern seinem Wesen nach ewig und unendlich. Aber sofern er dieß erst seinem Wesen nach oder an sich ist, ist er in seinem Dasein und Bewußtsein noch endlich, er hat seinen Inhalt noch außer sich und muß sich erst zu dem machen, was er an sich ist. Das erste ist

nun hiefür, daß er sich mit jenem Inhalt erfülle, dem Objekt den Schein der Fremdheit nehme und es in sein Wissen aufnehme, und in diesem Verhalten ist er der theoretische Geist. Als die drei Stufen des theoretischen Geistes führt Hegel die Anschauung, die Vorstellung und das Denken auf; in der ersten sodann unterscheidet er wieder das Gefühl oder die Empfindung (denn diese beiden werden als gleichbedeutend behandelt), die Aufmerksamkeit und die eigentliche Anschauung; in der zweiten die Erinnerung, die Einbildungskraft und das Gedächtniß; in der dritten den Verstand, das Urtheil und die Vernunft. Die Thätigkeit des Verstandes besteht in der Abstraktion, die des Urtheils in der Beziehung des Gegenstandes auf die abstrakten Denkbestimmungen, die der Vernunft in der Zusammenfassung der letzteren zum Begriff. Indem nun so die Intelligenz sich ihres Inhalts bemächtigt hat, ist sie die Kraft, ihn durch sich zu bestimmen: das Denken wird zum Wollen, der theoretische Geist zum praktischen.

Der Wille ist nach Hegel (Enc. III, 358 f. Rechtsphil. 34 ff. 184 f. u. a. St.) seinem Wesen nach vom Denken nicht verschieden, sondern nur eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend in's Dasein, das praktisch gewordene Denken; die Thiere haben keinen Willen, weil sie nicht denken. Wie daher der Geist in seinem Denken seine Unendlichkeit, seine Unabhängigkeit von allem Gegebenen bewährt, so ist auch die Grundbestimmung des Willens seine Selbstbestimmung, seine Freiheit. Sie ist nicht blos eine Eigenschaft desselben neben andern, sondern seine Substanz: wie die Materie die Schwere selbst ist, so ist der Wille das Freie. Näher liegt aber hierin ein doppeltes. Der Wille enthält einerseits das Element der reinen Unbestimmtheit, der reinen Reflexion des Ich in sich, vermöge der es von jeder Bestimmtheit abstrahiren kann, um sich schlechthin aus sich selbst, aus dem Allgemeinen des Bewußtseins zu bestimmen. Er ist aber andererseits das Uebergehen aus der

Unbestimmtheit zur Unterscheidung, zur Besonderheit des bestimmten Wollens; und er ist das, was er ist, nur als die Einheit dieser beiden Momente. Diese Freiheit des Willens ist nun zuerst nur die formale, das Vermögen, unter den gegebenen Antrieben zu wählen, von den natürlichen Trieben, Begierden und Neigungen sich für die einen oder die andern zu entscheiden. So lange der Wille nur in dieser Art frei ist, ist er der unmittelbare, natürliche Wille, die Willkühr (bei der aber aus Hegel's wiederholten Auseinandersetzungen nicht klar hervorgeht, ob er sie sich als eine wirkliche, oder eine nur scheinbare Wahlfreiheit denkt). Ebendeßhalb aber ist er auf diesem Standpunkt seinem Begriff und seiner Bestimmung noch unangemessen, und sofern auf ihm verharrt wird, ist er böse. Wahrhaft frei wird der Wille erst dadurch, daß er auch seinen Inhalt aus sich selbst schöpft, das vernünftige, sittlich nothwendige, sich zum Zweck setzt. Diese letztere Gestalt des Willens ist nun das, was Hegel den objektiven Geist nennt. In die Lehre vom subjektiven Geist fällt nur die Entwicklung zu derselben. Der Philosoph betrachtet den Willen zuerst in der Form der Unmittelbarkeit als das praktische Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen. Er zeigt weiter, wie er als Trieb dazu fortgehe, die im Gefühl nur gegebene Uebereinstimmung seiner innerlichen Bestimmtheit mit der Objektivität zu einer solchen zu machen, die erst durch ihn gesetzt werden solle. Er führt endlich aus, wie alle besonderen Triebe, Neigungen und Leidenschaften einem allgemeinen, der Glückseligkeit untergeordnet werden, und dadurch der Uebergang zu dem wirklich freien Willen oder dem „freien Geiste" vermittelt wird, der als die höchste Stufe in der Entwicklung des subjektiven Geistes zu dem „theoretischen" und dem „praktischen Geist" hinzukommt.

Die Verwirklichung dieser Freiheit ist der objektive Geist.

6. Fortsetzung: b) der objektive Geist; die Rechtsphilosophie und die Philosophie der Geschichte.

Unter dem objektiven Geist versteht Hegel[1]) im allgemeinen den freien Willen, der sich selbst zu seinem Inhalt, Gegenstand und Zweck hat, der nicht blos innerlich im Menschen vorhanden ist, sondern sich auch außer ihm in einer sittlichen Welt zum Dasein bringt, oder wie er dieß auch ausdrückt: der nicht blos an sich, sondern auch für sich frei ist. Dieses Dasein des freien Willens ist das Recht. Das Recht umfaßt daher im weitern Sinn das ganze Gebiet des sittlichen Lebens, des „objektiven Geistes". Aber wie das Dasein des Geistes überhaupt Entwicklung ist, so verwirklicht sich auch das Recht in drei Stufen, deren Aufeinanderfolge übrigens (Rechtsphil. §. 32) nur als eine begriffliche nicht als eine zeitliche zu verstehen ist. Der Wille ist 1) unmitelbar als Einzelpersönlichkeit gesetzt und sein Dasein eine äußere Sache — das abstrakte oder formelle Recht. Er ist 2) aus dem äußeren Dasein in sich reflektirt, als der partikuläre, subjektive Wille, der sein Dasein innerhalb seiner hat und sich mit dem Allgemeinen, einerseits der Idee des Guten andererseits der vorhandenen Welt, zu vermitteln sucht — die Moralität. Er wird endlich zum substantiellen Willen, gewinnt ebenso im Subjekt, als in der Welt, in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate, das seinem Begriff entsprechende Dasein — die Sittlichkeit.

Das abstrakte Recht umfaßt diejenigen Bestimmungen, welche dem Willen in seinem unmittelbaren Dasein zukommen. Der Wille hat hier seine Allgemeinheit an der selbstbewußten einfachen Beziehung auf sich in seiner Einzelheit, er ist Person und behauptet sich lediglich deßhalb, weil er die Form der Per-

1) Das folgende nach der Rechtsphilosophie und der Encyklopädie III, 376 ff.

sönlichkeit hat, ohne Rücksicht auf seinen besonderen Inhalt, als berechtigt, als das Unendliche, Allgemeine und Freie. Das Rechtsgebot ist daher: „sei eine Person und respektire die andern als Personen“. Da aber hiebei der weitere Inhalt des Handelns dem Einzelnen anheimgegeben ist, so bezeichnet jede Bestimmung des abstrakten Rechts nur eine Erlaubniß oder Befugniß; seine Nothwendigkeit beschränkt sich auf das negative, die Persönlichkeit und das daraus folgende nicht zu verletzen. Es giebt daher im Recht ursprünglich nur Verbote und jedem Gebot liegt ein Verbot zu Grunde.

Das Recht, sagt nun Hegel, sei zuerst das unmittelbare Dasein, welches sich die Freiheit im Eigenthum gebe; es werde 2) zum Verhältniß einer Person zu einer andern im Vertrag; es schlage endlich, indem der Wille als besonderer sich von sich als allgemeinem unterscheide, in Unrecht und Verbrechen um. Diese Eintheilung hat aber nicht allein die Lücke, daß gerade die ursprünglichsten Rechte der Person, das Recht auf Unantastbarkeit des Leibes, der Freiheit und der Ehre, in ihr keinen Raum finden, und daher von Hegel unvollständig und am unrechten Orte, im Eigenthumsrecht untergebracht werden müssen; sondern sie leidet auch an dem logischen Fehler, daß das Unrecht den zwei Bestandtheilen des Rechts — Eigenthums- und Vertragsrecht — coordinirt wird.

Das Eigenthum überhaupt wird von Hegel (aus dessen Darstellung hier natürlich nur die bezeichnendsten Züge herausgehoben werden können) allzu abstrakt nicht mit den Bedürfnissen des menschlichen Lebens, sondern mit dem Satze begründet: die Person müsse sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben; und im Zusammenhang damit verlangt er nicht blos, daß jeder das natürliche Recht habe, sich Eigenthum zu erwerben, sondern daß jeder Eigenthum besitze, wenn er auch das Was und Wieviel für eine rechtliche Zufälligkeit erklärt, und die Forderung einer Gleichheit desselben ganz treffend als ebenso unbegründet

wie undurchführbar zurückweist. Aehnlich, wie das Eigenthum, wird auch der Vertrag als etwas durch den Begriff des Willens gefordertes deducirt, weil die Freiheit erst in dieser Beziehung von Willen auf Willen wahrhaft Dasein habe; dann aber daraus, daß auch im Vertrag die Besonderheit des Willens sich als solche erhält, die Entgegensetzung des besonderen Willens gegen das Recht, oder das Unrecht abgeleitet, welches seinerseits durch seine innere Dialektik vom unbefangenen Unrecht zum Betrug und weiter zum „Zwang und Verbrechen" fortgehe. Die Wiederherstellung des Rechts gegen die Rechtsverletzung, die thatsächliche Manifestation ihrer Nichtigkeit ist die Strafe. Hegel betrachtet und begründet dieselbe im wesentlichen aus dem Gesichtspunkt der Wiedervergeltung; aber von allen Vertheidigungen der Wiedervergeltungstheorie ist die seinige die gründlichste und geistvollste. Die Strafe ist ihm zufolge die an dem Verbrecher sich vollziehende Consequenz seines Verbrechens, die Anwendung des von ihm durch seine That aufgestellten Gesetzes auf ihn selbst; und sie ist insofern nicht blos ein Recht gegen den Verbrecher, sondern auch das eigene Recht des Verbrechers, der eben durch seine Bestrafung als ein vernünftiger geehrt wird. Das affirmative zu dieser Negation des rechtswidrigen Willens ist die Forderung eines Willens, der als besonderer und subjektiver das Allgemeine als solches wolle, d. h. die Forderung der Moralität.

Die Moralität wird aber von Hegel auch hier, wie früher in der Phänomenologie (oben S. 790), durchaus nur im Sinn jenes dualistischen, unbefriedigt und ruhelos über die wirkliche Welt hinausstrebenden moralischen Idealismus gefaßt, dessen Typus er in Kant und seinen nächsten Nachfolgern zu erkennen glaubte. Der Wille ist in ihr, wie er ausführt, einerseits zwar an sich allgemeiner, er ist auf das Rechte und Gute gerichtet; aber dieser Inhalt ist mit dem individuellen Wollen noch nicht vermittelt, dieses ist noch sinnlich und selbstisch, überhaupt also endlich; jener Inhalt ist ihm daher erst als eine moralische An-

forderung, ein Sollen, eine unendliche Aufgabe gegenwärtig. Aus diesem inneren Widerspruch, über welchen der Wille auf dieser Stufe nicht hinauskommt, entwickelt sich die Dialektik des moralischen Bewußtseins, welche uns auch hier wieder vor Augen gestellt wird. Es zeigt sich zunächst, daß die innere Bestimmtheit des Willens und seine äußere Erscheinung, der Vorsatz und die That, sich nicht entsprechen, daß oft die Umstände aus unsern Handlungen etwas ganz anderes machen, als in unserer Absicht lag. Weiter ist aber auch im Willen selbst der Widerspruch des Allgemeinen und Besondern: auf der einen Seite kann verlangt werden, daß die Handlungen nach ihrer wesentlichen Bestimmung beurtheilt werden, auf welche die Absicht des Handelnden sich bezieht; andererseits hat das Subjekt ebenso das Recht, in denselben seine Interessen zu befriedigen, sein Wohl zu verfolgen. Werden endlich beide Momente durcheinander integrirt, so daß das Allgemeine als das Gute oder die Pflicht bestimmt wird, die moralische Subjektivität als das diesen Inhalt wissende und in sich bestimmende Selbstbewußtsein, das Gewissen, so entsteht die Schwierigkeit, daß zwar das Gute als Pflicht um seiner selbst willen gethan werden soll, daß sich aber aus dem allgemeinen Begriffe der Pflicht heraus nicht bestimmen läßt, was im gegebenen Fall Pflicht ist; während andererseits das Selbstbewußtsein, das als Gewissen die Entscheidung für sich in Anspruch nimmt, ebensowohl böse als gut sein kann, und eben in dieser seiner Subjektivität unvermeidlich in die Ueberhebung über das objektive Gesetz und in die mancherlei Formen der Heuchelei geräth, welche Hegel in der Rechtsphilosophie (191 ff.) ausführlich bespricht[1]).

Indem aber so das abstrakte, nur sein sollende Gute sich

1) In dem Abschnitt über das Gute und Böse finden sich übrigens zwischen der Encyklopädie und der Rechtsphilosophie, der unsere Darstellung folgte, einige, doch mehr nur formelle Abweichungen.

als unwirklich, die abstrakte, nur gut sein sollende Subjektivität als gehaltlos und böse erweist, ist ebendamit die Ergänzung dieses doppelten Mangels gefordert; und diese kann nur darin bestehen, daß einerseits das Gute seinem Inhalte nach näher bestimmt, andererseits das Selbstbewußtsein mit diesem Inhalt als dem seinigen erfüllt wird. Diese konkrete Identität des Guten und des subjektiven Willens, in welcher zugleich auch das Recht und die Moral, das äußere und das innere Dasein der Freiheit verknüpft werden, ist die Sittlichkeit.

Was Hegel mit diesem Namen bezeichnet, dem er erst diese engere Bedeutung gegeben hat, ist im allgemeinen die Verwirklichung der sittlichen Idee in einem Gemeinwesen. Oder wie er sich ausdrückt (Rechtsphil. 210): „die Sittlichkeit ist der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseins gewordene Begriff der Freiheit". Es sind hier bestimmte Gesetze und Einrichtungen als die sittlichen Mächte, welche das Leben der Individuen regieren; die Einzelnen sind aber mit denselben einverstanden, sie glauben an diese Mächte, haben an ihnen ihre sittliche Substanz und fühlen sich ihnen verpflichtet; und eben darin, daß sie so unmittelbar im Geist und in der Sitte der Gemeinschaft leben, besteht ihre Tugend, welche deßhalb hier den einfachen Charakter der unreflektirten, nichts besonderes wollenden und aus sich selbst machenden Rechtschaffenheit hat.

Im besondern sind es drei Arten der Gemeinschaft, in denen die sittliche Welt Dasein gewinnt: die Familie, die bürgerliche Gesellschaft, und der Staat.

In der Lehre von der Familie bespricht Hegel drei Hauptpunkte: die Ehe, das Familienvermögen und die Kindererziehung. Sein leitender Gesichtspunkt ist dabei durchaus der sittliche Charakter des Familienlebens. Er sieht das eigentliche Wesen desselben in der Familienliebe. Er betrachtet die Ehe als das sittliche Verhältniß, durch welches die natürliche Einheit der beiden Geschlechter in eine geistige, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt

wird; und er tritt von hier aus ebenso ihrer formal rechtlichen Auffassung, als eines bloßen Vertrags, wie dem romantischen Vorurtheil von der absoluten Berechtigung der Neigung mit tiefem sittlichem Verständniß entgegen. In demselben Sinne bespricht er die Monogamie, die Ehescheidung, das Ehehinderniß der Blutsverwandtschaft in den Grundgedanken sehr richtig, wenn dieselben auch da und dort noch einer schärferen Fassung fähig wären. Er leitet die Vermögensgemeinschaft in der Familie und das Intestaterbrecht aus der sittlichen Verbindung der Familienglieder ab. Er stellt auch über die Erziehung Grundsätze auf, die durch ihre Gesundheit und psychologische Richtigkeit dem ehemaligen Pädagogen alle Ehre machen. Der Zweck der Erziehung ist die Heranbildung der Kinder zur sittlichen Selbständigkeit. Indem sie als selbständige aus der Familie heraustreten und neue Familien begründen, löst sich die Familie auf, und geht in eine Vielheit von einander unabhängiger Familien, in die bürgerliche Gesellschaft, über.

Es ist eines von Hegel's wissenschaftlichen Verdiensten, daß er die Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft in abgesonderter Behandlung in die Rechtsphilosophie eingeführt hat; und man wird es ihm, diesem Verdienst gegenüber, nicht allzusehr zur Last legen dürfen, wenn seine Darstellung in mancher Beziehung, sowohl hinsichtlich ihrer Vollständigkeit als ihrer Ergebnisse, hinter den Anforderungen zurückbleibt, welche an die heutige Gesellschaftswissenschaft, nach der reichen Entwicklung eines weiteren halben Jahrhunderts, mit Recht gestellt werden. — Der eigenthümliche Charakter der bürgerlichen Gesellschaft wird von Hegel darin gefunden, daß hier die Einzelnen sich als Besondere Zweck seien, ihre Interessen und Bedürfnisse zu befriedigen suchen, daß aber die Verwirklichung dieser besonderen Zwecke durch die Allgemeinheit bedingt, die Subsistenz, das Wohl, und das Recht der Einzelnen in das aller verflochten und nur in diesem Zusammenhang gesichert sei. Im besondern hebt er in derselben drei Momente hervor: das System

der Bedürfnisse, die Rechtspflege, die Besorgung der besonderen Interessen durch die Polizei und die Korporation. Unter dem ersten von diesen drei Titeln giebt er Grundzüge der Staatsökonomie, dieser „Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet"; er spricht über die Bedürfnisse und ihre Befriedigung, die Arbeit, das Vermögen und die Stände. Der zweite handelt über die Gesetzgebung und Gerichtsverfassung, Gegenstände, welche wesentlich in das Gebiet des Staates, nicht in das der Gesellschaft als solcher gehören; daß Hegel bei dieser Gelegenheit für die Oeffentlichkeit der Rechtspflege und die Geschworenengerichte entschieden und mit sehr beachtenswerthen Gründen eintrat, war nach dem damaligen Stand der Ansichten und Einrichtungen in Deutschland ein bedeutender Fortschritt. Die Polizei nimmt Hegel in dem damals üblichen Sinne und zieht deßhalb in diesen Abschnitt viele von den positiven Aufgaben des Staats, wie die Armenpflege, die Sorge für die Volkserziehung, für Wohlfahrt und Gewerbe; zeigt aber damit nur um so mehr, daß dieser Gegenstand hier am unrichtigen Ort steht. Bei der Korporation denkt er zunächst an die Zunfteinrichtungen, die er, von ihrer Abschließung und Verknöcherung befreit, aufrechterhalten wünscht, weil das Gewerbe durch sie versittlicht und in einen Kreis hinaufgenommen werde, in dem es Stärke und Ehre gewinne.

Alle die besonderen Zwecke der gesellschaftlichen Einrichtungen fassen sich aber im Staate zur Allgemeinheit zusammen.

Von der Bedeutung und Aufgabe des Staats hat Hegel den allerhöchsten Begriff. Er ist ihm schlechthin „die Wirklichkeit der sittlichen Idee," „das an und für sich vernünftige," „das sittliche Ganze", „die Verwirklichung der Freiheit"; er ist „absoluter unbewegter Selbstzweck", und dieser Endzweck hat das höchste Recht gegen die Einzelnen, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staates zu sein. Es ist dieß eine Ansicht, welche

sich dem Philosophen wesentlich aus den politischen Anschauungen und Idealen des griechischen Alterthums ergeben hat; und in seinen jüngeren Jahren, als er noch ausschließlicher von diesen Anschauungen beherrscht war, gieng er darin so weit, daß er das Staatsleben als die absolut höchste Erscheinung des Geistes überhaupt behandelte, ohne dem, was er später den „absoluten Geist“ nennt, eine eigene Sphäre neben und über ihm vorzubehalten[1]). Aber auch später machte er den Staat in einer Weise zum Selbstzweck und zur Vollendung des ganzen sittlichen Lebens, und er verlangte demgemäß ein Aufgehen des Einzelnen, seiner Zwecke und Interessen im Staat, wie dieß mit dem Standpunkt unserer Zeit nicht mehr übereinstimmt, dessen Eigenthümlichkeit und Berechtigung der Philosoph selbst doch im Princip stets anerkannt hat. Hat er sich aber auch hierin von Einseitigkeit nicht frei gehalten, so kann doch anderntheils das Verdienst nicht hoch genug angeschlagen werden, welches er sich dadurch erworben hat, daß er einer Zeit, in welcher der Sinn für das Staatsleben bei den meisten sich tief verdunkelt, und eine formell juristische, privatrechtliche Auffassung desselben auch in der Wissenschaft um sich gegriffen hatte, die Bedeutung des Staates und die Pflichten gegen den Staat mit diesem Nachdruck und dieser Gediegenheit der Gesinnung und des Gedankens in Erinnerung brachte.

Hegel unterscheidet nun das innere Staatsrecht, das äußere Staatsrecht und die Verwirklichung des allgemeinen Geistes in der Weltgeschichte.

Den Gegenstand des inneren Staatsrechts bildet der Staatsorganismus, die Staatsverfassung. Eben dieß nämlich ist es, worin die eigenthümliche Natur und Bedeutung des Staats liegt, daß die Vernunft und die Freiheit sich hier zu bestimmten In-

1) So in seinem S. 776 berührten „System der Sittlichkeit“, worüber Rosenkranz Hegel's Leben 124 ff. Haym Hegel und seine Zeit 159 ff. das nähere geben.

stitutionen herausgebildet und in ihnen verwirklicht hat. Seiner inneren Grundlage nach ruht er auf der politischen Gesinnung der Staatsbürger, dem Patriotismus, welcher in dem Vertrauen zum Staate, als dem Hüter der eigenen Interessen, und in dem zur Gewohnheit gewordenen Wollen des Staatszwecks als des höchsten Zweckes besteht. Aber diese Gesinnung nimmt ihren Inhalt aus den verschiedenen Seiten des Staatsorganismus; sie ist wesentlich politischer Art, und es ist deßhalb eine Verkehrtheit, den Staat auf die Religion gründen oder gar der Religion, d. h. der Kirche, unterordnen zu wollen[1]). Der Staat muß allerdings, wie Hegel zugiebt, in der Religion das ihn für das tiefste der Gesinnung integrirende Moment anerkennen, und ihr deßhalb seinen Schutz und seine Unterstützung gewähren und von seinen Angehörigen verlangen, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten; der Staat und die Kirche, das sittliche und das religiöse Gewissen, lassen sich nicht trennen, und eine Religion der Unfreiheit kann unmöglich mit einem freien und vernünftigen Staatswesen friedlich zusammensein. Aber doch darf man andererseits auch den Unterschied der beiden Gebiete nicht übersehen. In der Religion ist in der Form der Unmittelbarkeit und des Gefühls, was im Staat als klares Wissen, als Recht und Gesetz, als vernünftige Institution ist. Der Staat ist daher in seinem Gebiet durchaus selbständig, und alles, was aus dem Innern der Gesinnung in diese Sphäre des äußeren Daseins heraustritt, hat sich seiner Auktorität unbedingt zu unterwerfen.

Der Staatsorganismus selbst besteht in der Bestimmung der verschiedenen Gewalten, welche der Staat seinem Begriffe gemäß hervorbringt, ihrer Geschäfte und ihres Verhältnisses. Näher handelt es sich hiebei theils um die innere

1) Zum folgenden vgl. m. Rechts.-Phil 332 ff. Encykl. III, 428 ff. Phil. d. Gesch. 62 ff. Rel.-Phil. I, 240 ff.

Verfassung, theils um die Souveränetät gegen außen. Die erstere umfaßt die gesetzgebende Gewalt, die Regierungsgewalt und die fürstliche Gewalt. In seinen Ausführungen über die Bildung und das Verhältniß dieser drei Gewalten bekennt si Hegel im allgemeinen zur constitutionellen Monarchie. Aber so entschieden er es ausspricht (S. 360), daß die Verfassung eines Volkes von der Weise und Bildung seines Selbstbewußtseins abhänge und ihm daher nicht a priori gegeben werden könne, so ist doch sein eigenes Verfahren ein durchaus apriorisches. Er fragt nicht nach den Bedingungen, unter denen jede Verfassungsform angemessen erscheint, sondern er construirt die constitutionelle Monarchie aus dem Begriff. Er stützt sich aber ebendeßhalb weniger auf eigentlich politische Erwägungen, als auf allgemeine und in dieser Allgemeinheit sehr angreifbare Gründe. Die Erbmonarchie wird z. B. mit der Bemerkung begründet, daß die Persönlichkeit des Staats nur als eine Person wirklich sei, daß man jemand haben müsse, der den Punkt auf das J setze; die Volksvertretung mit dem formellen Recht des Mitwissens und Mitbeschließens, welches dem Volk zustehe, aus welchem sich aber doch nur eine bescheidene Theilnahme an der Staatsleitung ergeben würde; die stehenden Heere mit der begrifflichen Nothwendigkeit, daß die Bestimmung für die Vertheidigung des Staats zu einem besonderen Stand werde. — Die Souveränetät gegen außen betrifft das Verhältniß jedes Staats gegen andere Staaten, den gleichen Gegenstand, auf den sich nach einer andern Seite auch das äußere Staatsrecht bezieht. Aus diesen Abschnitten sind besonders die geistvollen Bemerkungen über die sittliche und politische Bedeutung des Kriegs hervorzuheben, mit denen Hegel dem kantischen Ideal eines ewigen Friedens (s. o. S. 488) gegenübertritt, ohne übrigens damit unnöthig und muthwillig herbeigeführten Kriegen das Wort reden zu wollen.

Alle Staaten aber und alle Volksgeister sind um ihrer Be-

sonderheit willen beschränkte, „und ihre Schicksale und Thaten in ihrem Verhältnisse zu einander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht — und sein Recht ist das allerhöchste — an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, ausübt.“ In diesem Satz (Rechtsphil. 430) ist der Grundgedanke von Hegel's Philosophie der Geschichte ausgesprochen. In der weiteren Ausführung dieses Gedankens geht Hegel von der Voraussetzung aus, daß in der Entwicklung des Weltgeistes jedes Moment desselben als das Princip einer bestimmten Epoche auftrete; daß ferner jedes dieser Principien seinen Träger an einem Volk habe, welches kraft dieses seines Princips in der entsprechenden Epoche das herrschende, allen andern gegenüber schlechthin berechtigte sei; daß aber kein Volk diese Rolle mehr als Einmal übernehmen könne; daß ebenso die Individuen, welche in weltgeschichtlicher Bedeutung auftreten, wenn auch zunächst ihre besonderen Zwecke und Interessen verfolgend, doch zugleich unbewußt im Dienste des Weltgeists und seiner substantiellen That arbeiten. Die Völkergeister wie die Einzelnen haben daher ihre Wahrheit in dem Weltgeist, „um dessen Thron sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen und Zierrathen seiner Herrlichkeit stehen“. Von diesem Standpunkt aus betrachtet Hegel, in der Rechtsphilosophie nur in kürzester Uebersicht, ausführlicher in den Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, die Entwicklung der Menschheit in vier Epochen: der orientalischen, griechischen, römischen und germanischen Welt. Nach denselben Grundsätzen hat er die Geschichte der Philosophie in den Vorlesungen, die nach seinem Tode gedruckt wurden, behandelt; ihren allgemeinen Gang betreffend, nimmt er an (I, 43), die Aufeinanderfolge der philosophischen Systeme in der Geschichte sei dieselbe, wie die der logischen Begriffsbestimmungen. Beiden Darstellungen ist der Vorwurf gemacht worden, daß Hegel in

denselben den geschichtlichen Verlauf, im Widerspruch mit der Natur der Sache und den Bedingungen unseres Erkennens, auf apriorischem Wege construire, oder wenigstens den Anspruch einer solchen Construction mache; daß er im Zusammenhang damit verwickelte Erscheinungen nicht selten auf viel zu einfache und allgemeine Formeln zurückführe; daß er die Individuen und die Völker zu ausschließlich als selbstlose Werkzeuge der Idee oder des Weltgeists behandle, ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit und den Bedingungen derselben nicht gerecht werde. Aber so wenig dieser Tadel ohne Grund ist, so entschieden muß andererseits das Verdienst anerkannt werden, welches sich Hegel um die Geschichtsforschung theils durch die geistvolle und treffende Würdigung wichtiger Erscheinungen, theils und besonders durch die Vertiefung des historischen Interesse's erworben hat. Wenn unsere heutige Geschichtschreibung sich nicht mehr mit der gelehrten Ausmittlung und kritischen Sichtung der Ueberlieferungen, mit der Zusammenstellung und pragmatischen Erklärung der Thatsachen begnügt, sondern vor allem darauf ausgeht, den durchgreifenden Zusammenhang der Ereignisse zu verstehen, die geschichtliche Entwicklung und die sie beherrschenden geistigen Mächte im großen zu begreifen, so ist dieser Fortschritt nicht am wenigsten auf den Einfluß zurückzuführen, den Hegel's Philosophie der Geschichte auch auf solche ausgeübt hat, welche der hegel'schen Schule niemals angehört haben.

Auch Hegel's Stellung zu den politischen Ereignissen und Fragen der Zeit wird man nur dann richtig beurtheilen, wenn man seinen ganzen geschichtsphilosophischen Standpunkt in Rechnung nimmt. Man hat dem Philosophen bekanntlich bald Mangel an Liberalismus bald Mangel an Patriotismus vorgeworfen: jenes besonders wegen seiner einschneidenden Urtheile über das Verhalten der würtembergischen Landstände in dem Verfassungsstreit (1815 f.); dieses wegen seiner Bewunderung für Napoleon und seiner angeblichen Gleichgültigkeit gegen die

Erhebung Deutschlands in den Befreiungskriegen. Und es ist wahr: der Widerwille gegen die Oberflächlichkeit des gewöhnlichen Liberalismus, gegen die Seichtigkeit seines Tadelns und Besserwissens, ließ ihn die Vernünftigkeit des Bestehenden, die überlegene Einsicht der Regierungen nicht selten über Gebühr betonen; die Erkenntniß der Gründe, auf denen die Unmacht Deutschlands und die Uebermacht des gallischen Eroberers beruhte, stumpfte seinen Blick für die sittliche Unmacht der napoleonischen Politik ab, und lähmte die Hoffnung auf ihre erfolgreiche Bekämpfung. Er war überhaupt, bei dem tiefsten und ernstesten politischen Interesse, doch im ganzen nur ein Mann des Gedankens, nicht der That; er hatte auch grundsätzlich die Ueberzeugung, welche immerhin nur halb wahr ist, daß die Philosophie für politische Belehrung immer zu spät komme. Denn da sie nichts anderes sei, als „ihre Zeit, im Gedanken erfaßt", so trete sie immer erst auf, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet habe: „Die Eule der Minerva beginne erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug". Er mochte endlich, im Zusammenhang mit seinen allgemeinen Voraussetzungen (oben S. 823), wohl glauben, daß Deutschland seine politische Rolle schon ausgespielt habe, und Frankreich nun einmal für unsere Zeit die führende Macht geworden sei. Aber es wäre ein Unrecht gegen den Philosophen, wenn man ihn deßhalb einer unpatriotischen oder illiberalen Gesinnung beschuldigen wollte, weil sein politisches Urtheil nicht von aller Einseitigkeit frei war, und weil er in einer trostlosen Zeit der Zukunft mit geringerem Vertrauen entgegensah, als dieß der spätere Gang der Ereignisse rechtfertigte. Wer seine Staatslehre unbefangen beurtheilt, der wird trotz allen ihren Mängeln nicht blos von politischer Einsicht, sondern auch von Tüchtigkeit der politischen Gesinnung, und daher auch von ächter Freisinnigkeit ohne Vergleich mehr darin finden, als in manchem von den Werken, welche sich damals durch ihren laut hervortretenden Patriotismus

und Liberalismus einen Namen gemacht haben; und wer an Hegel's politisches Verhalten den Masstab seiner Zeit, nicht den unserer heutigen Denkweise und der uns durch die Ereignisse ertheilten Belehrungen anlegt, wer sich z. B. erinnert, wie einseitig kosmopolitisch selbst ein Fichte sich seiner Zeit geäußert hatte (vgl. S. 620), der wird vielleicht immer noch das eine und das andere an ihm zu tadeln finden, aber er wird sich wohl hüten, im ganzen über ihn so zu urtheilen, wie man sich dieß nicht selten erlaubt hat[1]).

7. Fortsetzung: c) der absolute Geist; Aesthetik und Religionsphilosophie.

Was sich in der Weltgeschichte thatsächlich vollzieht, die Macht des Absoluten über jede Besonderheit und Endlichkeit, das ergiebt, in's Bewußtsein erhoben, die Gestalt des „absoluten Geistes". Hegel bezeichnet diese Sphäre im allgemeinen als Religion; im besondern unterscheidet er innerhalb derselben die Kunst, die Religion und die Philosophie.

Die Kunst bespricht er in der Encyklopädie, wie früher in der Phänomenologie, ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Kunstreligion; eingehender und gründlicher hat er in seinen (von Hotho vortrefflich redigirten) Vorlesungen über Aesthetik die Metaphysik des Schönen, die verschiedenen Kunstformen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, und das System der einzelnen Künste behandelt. Das Schöne überhaupt faßt er als die sinnliche Erscheinung der Idee, die unmittelbare Einheit des Begriffs und seiner Realität, des geistigen Gehaltes und der äußeren Gestalt. Er untersucht von hier aus die Bedingungen, von denen die Schönheit abhängt, und die verschiedenen Arten des Schönen.

---

1) M. gl. zu den obigen Bemerkungen die umsichtige Erörterung von K. Köstlin: Hegel in philos., polit. und nationaler Beziehung S. 150 ff.

Er leitet den Unterschied der orientalischen, ihrem wesentlichen Charakter nach symbolischen, der klassischen und der romantischen Kunstform aus dem Verhältniß ab, in welchem die beiden Momente des Schönen in jeder von ihnen stehen. Er theilt nach demselben Gesichtspunkt die Künste in drei Hauptklassen: die Architektur, die symbolische Kunst, welche auf den geistigen Gehalt erst hindeutet, das Ungeistige zu einem blos äußeren Reflex des Geistes macht; die Skulptur, die klassische Darstellung der geistigen Individualität, in welcher das Innere und Geistige seinen Ausdruck in der dem Geist immanenten, von dem geistigen Gehalte vollständig gesättigten leiblichen Erscheinung findet; die romantischen Künste, Malerei, Musik und Poesie, deren Aufgabe es ist, die Innerlichkeit des Subjektiven zu gestalten. Diese Darstellung kann allerdings, wie auch die letzten Jahrzehende schon gezeigt haben, so wenig, wie das ganze System, von dem sie einen Theil bildet, für das letzte Wort der Wissenschaft auf diesem Gebiete gehalten werden. Aber sie ist von einem so tiefdringenden Kunstverständniß getragen, es ist eine solche Fülle von treffenden Wahrnehmungen und fruchtbaren Gedanken in ihr niedergelegt, die Auffassung des Schönen, von der sie ausgeht, wenn auch ohne Zweifel der genaueren Bestimmung noch bedürftig, ist ihrem wesentlichen Sinne nach so richtig und an allen Theilen der ästhetischen Theorie so vollständig und folgerichtig durchgeführt, daß man ihr trotz allem, was an ihr auszusetzen und zu verbessern sein mag, die epochemachende Bedeutung nicht wird bestreiten können, für welche auch die ganze seitherige Entwicklung der deutschen Aesthetik Zeugniß ablegt.

So hoch aber Hegel die Kunst stellt, so ist sie ihm doch nur die unterste von den Stufen, welche der absolute Geist zu durchlaufen hat. Sie gehört der Sphäre desselben allerdings an, denn es ist in ihr schon eine Versöhnung der höchsten Gegensätze, es kommt in ihr schon dem Menschen „die Eine konkrete Totalität (das Eine absolute Wesen) als sein eigenes Wesen und

als das der Natur zum Bewußtsein," es erweist sich ihm diese Eine wahrhaftige Wirklichkeit als die höchste Macht über das Besondere und Endliche. Aber sie hat noch die Form der Aeußerlichkeit, der sinnlichen Anschauung, sie bringt das Allgemeine nur in der Form der individuellen Erscheinung zum Bewußtsein. Wird diese Form aufgehoben, wird das Absolute in der Form der aufgehobenen Anschauung, der Vorstellung, ergriffen, sein Dasein in das Innere des Gemüths und Bewußtseins verlegt, so entsteht die Religion[1]).

Auch auf dieses Gebiet des geistigen Lebens ist Hegel in seinen Vorlesungen ungleich umfassender eingegangen, als in der Encyklopädie. Diese läßt ebenso, wie früher die Phänomenologie, auf die Kunstreligion sofort die „offenbare Religion", das Christenthum folgen; und damit hängt unverkennbar auch die ganze Stellung der Kunst und der Religion bei Hegel zusammen, denn seine so eben angeführte Bestimmung hierüber paßt nur auf das Verhältniß der christlichen Religion zur griechischen, aber nicht auf das Verhältniß der Religion zu der Kunst überhaupt, da die Unterscheidung zwischen der sinnlichen Erscheinung und dem geistigen Gehalte in den niedrigeren Religionsformen in ungleich geringerem Grade vorhanden ist, als in der Kunst, für welche die äußere Erscheinung zwar im allgemeinen unentbehrlich ist, welche aber in allen ihren Zweigen auf der Umbildung und Idealisirung des Gegebenen, der Erhebung über die unmittelbare Wirklichkeit beruht, und in der geistigsten Kunst, der Dichtkunst, (wie Hegel a. a. O. selbst bemerkt) sich ebenfalls im Element der bloßen Vorstellung bewegt.

Hegel's Religionsphilosophie zerfällt nun in drei Theile,

---

1) So Aesth. I, 128 ff. u. ö. Wenn Phil. d. Gesch. 61 die Religion als die erste, die Kunst als die zweite Form der Vereinigung des Subjektiven und Objektiven bezeichnet wird, ist es doch schwerlich Hegel's Absicht, die sonst immer eingehaltene Stufenfolge zu ändern.

gegen deren Nebeneinanderstellung sich freilich manches einwenden ließe: 1) der Begriff der Religion; 2) die bestimmte Religion; 3) die absolute Religion. Der erste von diesen Abschnitten beschäftigt sich mit dem allgemeinen Wesen der Religion; der zweite will zeigen, wie sich dasselbe in den endlichen Religionsformen unvollkommen, wenn auch in stufenweisem Fortschritt zum höheren verwirklicht; der dritte, wie es im Christenthum zu seiner vollkommenen Darstellung gelangt.

Ihrem allgemeinen Wesen nach ist die Religion Denken des Absoluten, denkendes Gottesbewußtsein; aber ein Denken nicht in der Form des Denkens, sondern in der des Gefühls und der Vorstellung. Sie ist Denken, denn nur durch sein Denken erhebt sich der Mensch über die Thiere, nur dem denkenden Geist kann die Gottheit sich offenbaren; und von hier aus tritt Hegel namentlich Schleiermacher's Behauptung, daß die Religion im Gefühl, und in ihm allein ihren Sitz habe, mit einer bis zur Ungerechtigkeit herben Polemik entgegen. Aber dieses Denken hat in der Religion, wie auch er zugiebt, nicht die reine, begriffliche Gestalt des Gedankens, sondern die des Gefühls und der Vorstellung, oder wie er auch sagt: des Gefühls, der Anschauung und der Vorstellung. Wie aber diese zwei oder drei Formen sich zu einander und zum religiösen Denken verhalten, und in welcher von ihnen der unterscheidende Charakter der Religion eigentlich besteht, darüber hat er sich zwar nicht so genau, als man wünschen möchte, erklärt; indessen geht aus seiner ganzen Behandlung der Religion, und namentlich aus der Art, wie er die christliche Religion auf philosophische Sätze zurückführt, deutlich hervor, daß er die Religion, trotz einzelner anders lautender Aeußerungen, im wesentlichen als ein theoretisches Verhalten auffaßt, daß ihm ihre Bedeutung hauptsächlich darin besteht, ein Wissen über die Gottheit und das Verhältniß des Menschen zur Gottheit zu gewähren, und damit stimmt es ganz überein, wenn sehr häufig nur die Form der

Vorstellung als dasjenige genannt wird, wodurch sie sich von der Philosophie unterscheide. Die Vorstellung ist aber, wiewohl sie über die unmittelbare Anschauung hinausgeht, doch immer noch eine sinnliche Weise des Bewußtseins: an die Stelle der Begriffe treten Bilder, die Momente, welche im Denken in ihrer Einheit und ihrem Zusammenhang erkannt werden, erhalten den Schein der Selbständigkeit, legen sich in eine Vielheit neben einander stehender Gestalten und geschichtlicher Vorgänge auseinander. Zugleich hat aber dieses einzelne und sinnliche eine allgemeine Bedeutung: seine eigentliche Meinung liegt im Gedanken. Die Form ist daher hier dem Inhalt noch unangemessen: der Inhalt ist der höchste und spekulativste, die Form die des empirischen Daseins. Oder wie Hegel auch sagt (Rel.=Phil. I, 200): die Religion ist das Selbstbewußtsein des absoluten Geistes; aber um sich seiner bewußt zu werden, muß er sich in sich unterscheiden, d. h. sich als endliches Bewußtsein setzen; die Religion ist daher „Wissen des göttlichen Geistes von sich durch Vermittlung des endlichen Geistes". Wir werden später sehen, wie sich hieraus die Nothwendigkeit ergiebt, daß das Bewußtsein diese seine Endlichkeit aufgebe und den Gedanken auch in der Form des Gedankens, der Form des Begriffs fasse. Zunächst aber erwächst ihm das Bedürfniß, sich mit dem Göttlichen, das ihm in der Gestalt der Gegenständlichkeit erscheint, durch eine Reihe besonderer Handlungen zu vermitteln, und eben dieß ist die Bedeutung des Kultus, daß die Gottheit in das Innere ihrer Verehrer einzieht und dem Selbstbewußtsein gegenwärtig wird.

Der Begriff der Religion gelangt aber nur allmählich zu dem ihm entsprechenden Dasein; das religiöse Bewußtsein erhebt sich stufenweise von der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit zur Geistigkeit; der absoluten Religion geht daher eine Reihe von unvollkommenen Religionsformen voran, welche in ihrer Gesammtheit die „bestimmte Religion" bilden. Unter denselben unterscheidet Hegel zwei Hauptklassen: die Naturreligion und

die Religion der geistigen Individualität. In die erste stellt er außer jenen niedrigsten Religionsweisen, welche er die unmittelbare Religion oder die Religion der Zauberei nennt, auch die orientalischen Religionen: die „Religion des Maßes" oder die chinesische, die „Religion der Phantasie" oder die brahmanische, die des Insichseins oder die buddhistische Glaubensweise; ferner als zweite, die Naturreligion im Uebergang zur Religion der Freiheit darstellende Gruppe orientalischer Religionen: die „Religion des Guten oder des Lichts" (die zoroastrische), „die Religion des Schmerzes" (die syrische), „die Religion des Räthsels" (die ägyptische). Die Religion der geistigen Individualität umfaßt drei Formen: „die Religion der Erhabenheit", die jüdische; die der Schönheit, die griechische; die der Zweckmäßigkeit oder des Verstandes, die römische. Indessen kann ich hier auf Hegel's Auffassung dieser Religionen nicht näher eingehen.

Aus der bestimmten Religion geht die absolute oder offenbare Religion, das Christenthum, hervor, wenn das religiöse Bewußtsein sich zur Geistigkeit und inneren Unendlichkeit erhebt. Geschichtlich ist dieser Hervorgang, wie Hegel öfters ausführt, durch die Zustände des römischen Weltreichs bedingt: denn wiewohl das Christenthum nur auf dem Boden des jüdischen Monotheismus entstehen konnte, so war doch eine Weltreligion von so geistigem Charakter nicht möglich, ehe die Völker durch ihre politische Vereinigung auch für ihr Bewußtsein zusammengeführt waren, und das gemeinsame Unglück der Zeit den Geist in sich zurückgetrieben und das Unendliche in sich selbst suchen gelehrt hatte. Erst im Christenthum ist nun das religiöse Verhältniß zum absoluten geworden: es wird als das Wesen Gottes gewußt, sich dem endlichen Geist vollständig mitzutheilen, Mensch zu werden und als Geist der Gemeinde einzuwohnen, und als das Wesen des Menschen, sich aus seiner natürlichen Gottentfremdung zur Einheit mit Gott zu erheben; Gott und Mensch werden als Geist, und somit auch ihr Verhältniß als

ein geistiges angeschaut. Die Religion ist daher hier selbst ein wesentlicher Bestandtheil der Offenbarung des Absoluten, und sie hat insofern sich selbst zum Inhalt, denn sie ist Beziehung des Menschen auf die Gottheit als das im menschlichen Selbstbewußtsein, in der Religion sich offenbarende Wesen; es ist nicht nur das göttliche Wesen offenbar, wie es an sich ist, sondern es wird auch jetzt erst offenbar, was die Religion ihrem Begriffe nach ist, ihr Dasein ist ihrem Begriff gleich, sie ist die offenbare, die absolute Religion.

Alles, was Hegel über das Christenthum sagt, ist von diesem Gesichtspunkt beherrscht. Es soll als die absolute Religion begriffen werden, indem die Bedeutung und die Wahrheit der Bestimmungen aufgezeigt wird, welche den Inhalt des christlichen Glaubens bilden. Bei dem christlichen Glauben denkt aber Hegel zunächst und fast ausschließlich an die altkirchliche Dogmatik, in welcher die christliche Religion den richtigsten Ausdruck für das vorstellende Bewußtsein gefunden haben soll; und die Bedeutung dieser Dogmen sucht er nach Schelling's Vorgang in denselben spekulativen Sätzen, welche den Kern seines eigenen Systems bilden. Die Trinitätslehre spricht es aus, daß Gott Geist sei, daß es in seinem Wesen liege, sich in einem andern, einer Welt zu offenbaren, und darin bei sich zu bleiben. Die Lehre vom Urzustand und von der Sünde drückt in der Form der Vorstellung den Gedanken aus, daß die menschliche Natur zwar als geistige an sich gut und in Einheit mit Gott sei, aber in ihrer Natürlichkeit und Endlichkeit böse und gottentfremdet. An der Person des Gottmenschen kommt der Welt die ansichseiende Einheit Gottes und des Menschen, die wesentliche Verwandtschaft des absoluten und des endlichen Geistes zur Anschauung; an seinem Versöhnungstode der Satz, daß diese im Wesen des Menschen liegende Einheit in dem Bewußtsein des Einzelnen, seinem realen Leben, nur durch einen sittlichen Proceß, durch Abtödtung seiner natürlichen Selbstsucht und Sinnlich-

keit verwirklicht werden kann u. s. w. Wie es sich jedoch mit dem ursprünglichen Sinn dieser Dogmen und mit den ihnen zu Grunde liegenden Geschichtserzählungen verhält, darüber macht sich der Philosoph wenig Sorgen. Er führt wohl oft genug aus, daß äußere Zeugnisse, Wundererzählungen u. s. f. zwar der Weg sein können, auf dem der Glaube an uns komme, daß aber der eigentliche Inhalt desselben mit dieser geschichtlichen Ueberlieferung nichts zu thun habe und nicht auf diese äußerliche Weise, sondern nur durch die Wahrheit seines Inhalts, durch das Zeugniß des Geistes vom Geist, beglaubigt werden könne. Er hat auch seine eigene Stellung zum Wunderglauben deutlich genug ausgesprochen, wenn er z. B. sagt (Rel.-Phil. I, 213): dieser äußerliche Glaube müsse von dem wahrhaften unterschieden werden; geschehe dieß nicht, so muthe man dem Menschen zu, Dinge zu glauben, an die er auf einem gewissen Standpunkt der Bildung nicht mehr glauben könne; über diesen Glauben sei die Aufklärung mit Recht Meister geworden, denn das Ungeistige sei seiner Natur nach kein Inhalt des Glaubens. Aber er macht keinen Versuch, das Verhältniß seiner eigenen Ansicht zu der religiösen Ueberlieferung genauer zu bestimmen, und jene mit dieser kritisch zu vermitteln; und in Folge davon läßt er uns bei vielen, in theologischer und philosophischer Beziehung sehr wichtigen Fragen in einem Halbdunkel, in dem wir uns nur mit dem Faden, welchen die Consequenz des ganzen Systems an die Hand giebt, zurechtfinden können. Hegel preist die spekulative Wahrheit und Tiefe der Trinitätslehre; aber was er aus dieser Lehre herausliest, geht über ihren ursprünglichen Sinn weit hinaus, und gerade der Punkt, in dem ihre Schwierigkeit zunächst liegt, auf den sie aber nie zu verzichten wußte, die Dreiheit der Personen in dem Einen göttlichen Wesen, wird von ihm theils bei Seite gelassen, theils umgedeutet. Nicht viel anders verhält es sich aber auch mit der allgemeinen Voraussetzung dieser Lehre, der gemeinsamen Grundlage des jüdischen und christlichen Mono=

theismus. Hegel's Aeußerungen über die Persönlichkeit Gottes lauten so unbestimmt, daß es schwer ist, seine eigentliche Meinung aus denselben zu entnehmen; zieht man jedoch das Ganze seiner Philosophie zu Rathe, so ergiebt sich allerdings als die wesentliche Bedeutung dieses Glaubens für ihn nur das Persönlichwerden Gottes in der menschlichen Persönlichkeit. Wenn er ferner die Erzählungen vom Urzustand und der Sünde deutlich genug als Mythen behandelt, so scheint er dagegen den Glauben an den Gottmenschen zunächst in seinem eigentlichen Sinn gutzuheißen; sieht man aber freilich näher zu, so zeigt sich, daß es ihm nur um die wesentliche Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes überhaupt zu thun ist, welche der Menschheit in der Form des Glaubens an eine gottmenschliche Einzelpersönlichkeit habe zum Bewußtsein kommen müssen; und gerade deßhalb mußte, wie er sagt, dieser Einzelne sterben, um im Geist der Gemeinde (also nicht leiblich) aufzuerstehen. Im übrigen wird zwar die geschichtliche Bedeutung des Todes Christi und die Umwälzung, die er im Bewußtsein der Menschheit herbeiführte, mit tiefem Verständniß anerkannt; aber das Dogma über seine erlösenden Wirkungen wird schließlich doch auf die allgemeine Wahrheit (oben S. 832) zurückgeführt, der jener geschichtliche Vorgang als Symbol dient. Wenn endlich die Kirche ihre Vollendung von einem jenseitigen Leben erwartet, dessen Anbruch nach altchristlichem Glauben durch die wunderbarste Weltkatastrophe herbeigeführt werden soll, so liegt diese Erwartung nicht allein in dieser letzteren Form selbstverständlich ganz außer dem Gedankenkreise des Philosophen, sondern auch für den platonisirenden Unsterblichkeitsglauben, der in der neueren Zeit an ihre Stelle getreten ist, hat er in seinem System keinen Raum offengelassen, und aus einzelnen Aeußerungen geht deutlich hervor, daß er dieß nicht blos aus Versehen gethan hat. So ernstlich es mithin Hegel um die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen zu thun war, so laut er den durch ihn zu Stande ge-

brachten Abschluß des Friedens zwischen der Philosophie und der Religion verkündigt hat, so zeigt sich doch bald, daß die Bedingungen, unter denen derselbe zu Stande kommen sollte, von beiden Theilen nicht in demselben Sinn aufgefaßt wurden; und auch er selbst kann sich dieß nicht ganz verbergen, wenn er am Schluß der Religionsphilosophie offen bekennt: der Philosophie sei es zwar gelungen, die Vernunft mit der Religion zu versöhnen, aber diese Versöhnung sei nur eine partielle ohne äußere Allgemeinheit, sie sei in dieser Beziehung ein abgesondertes Heiligthum und ihre Diener bilden einen isolirten Priesterstand, der das Besitzthum der Wahrheit zu hüten habe. Wie aber die zeitliche Gegenwart sich aus diesem Zwiespalt herausfinde, sei ihr zu überlassen. Mag daher auch die „absolute Religion" ihrem Inhalt nach noch so hoch gestellt werden, so fehlt es doch auch ihr nothwendig noch an der adäquaten Form für diesen Inhalt, und so kann Hegel auch in der Encyklopädie, wie früher in der Phänomenologie, seine Betrachtung der Religion nur mit der Forderung des Fortgangs zur Philosophie schließen. Wie aber die Aufgabe und das Verfahren der Philosophie von ihm bestimmt wird, ist schon oben gezeigt worden.

VII. Herbart; Beneke; Schopenhauer.

1. Herbart: der Charakter und die allgemeinen Grundlagen seines Systems.

Wenn sich uns in der hegel'schen Philosophie die systematische Vollendung des nachkantischen Idealismus darstellte, so begegnet uns gleichzeitig bei Herbart der Versuch, die Verirrungen dieses Idealismus dadurch zu bekämpfen, daß dasjenige, was Kant von der früheren deutschen Philosophie noch herübergenommen hatte, weiter verfolgt, die leibniz-wolffische Metaphysik dem veränderten wissenschaftlichen Standpunkt und Bedürfniß entsprechend umgebildet werde. Johann Friedrich Herbart

wurde zu Oldenburg den 4. Mai 1776 geboren. Er war also nur ein Jahr jünger als Schelling; und wie dieser von Fichte aus zu seinem späteren System kam, so durchlief auch Herbart die Schule dieses Philosophen, den er (1794 f.) in Jena hörte. Aber schon sehr frühe sehen wir ihn Fichte und Schelling mit kritischen Einwürfen entgegentreten; und als er sich 1802 in Göttingen habilitirte, hatte er in der Hauptsache den Standpunkt bereits gefunden, dessen Darstellung und Begründung er bis zu seinem Tode (14. August 1841) in Königsberg (1809 ff.) und in Göttingen (1833 ff.) seine akademische und schriftstellerische Thätigkeit gewidmet hat. Seine Philosophie erhält ihre eigenthümliche Richtung in erster Reihe durch den Gegensatz gegen den Idealismus der Wissenschaftslehre und den Pantheismus der Identitätsphilosophie. Wenn Fichte Kant's Ding-an-sich beseitigt hatte, um die Erscheinungen ausschließlich aus dem vorstellenden Ich zu erklären, so beseitigt Herbart Kant's Lehre von den reinen Anschauungen und den Kategorieen, um das Ding-an-sich nicht zu verlieren; und er geht demnach für die Erklärung der Erscheinungen und des vorstellenden Ich selbst auf die metaphysische Untersuchung über das Ansich der Dinge, der Realen, zurück. Diese Dinge aber faßt er, im Gegensatz zu Schelling und Spinoza, mit Wolff und Leibniz als durchaus individuelle, schlechthin einfache und durch keine reale Wechselwirkung miteinander verbundene Wesen. Sein System ist daher im Unterschied von der vorherrschenden Richtung des nachkantischen Idealismus als realistisch, im Unterschied von der pantheistischen Wendung desselben als individualistisch zu bezeichnen. In seiner weiteren Entwicklung zeigt es sich dann aber freilich, daß es dennoch von jenem Idealismus mehr in sich aufgenommen hat, als sein Urheber selbst sich gestand[1]).

---

1) In der folgenden Darstellung beziehen sich die Verweisungen auf Hartenstein's Ausgabe von Herbart's Werken (Lpz. 1850 ff.). Weitere Nachweisungen bei Erdmann Gesch. d. n. Ph. III, b, 313 ff.

Die Philosophie ist nach Herbart's Definition im allgemeinen „Bearbeitung der Begriffe", und sie unterscheidet sich deßhalb von den übrigen Wissenschaften nicht durch ihren Gegenstand, sondern durch das Verfahren, dessen sie sich bedient, um die Grundbegriffe aller Wissenschaften in ihrem Zusammenhang festzustellen und zu erläutern; dieses Verfahren ist aber für die verschiedenen Theile der Philosophie ein verschiedenes, und man kann deßhalb nicht von der philosophischen Methode als Einheit, sondern nur von den philosophischen Methoden reden.

Der erste Erfolg der auf die Begriffe gewendeten Aufmerksamkeit besteht nun darin, daß sie klar und deutlich (in dem leibnizischen Sinn; s. o. S. 112) werden. Deutliche Begriffe können die Form von Urtheilen annehmen, und die Vereinigung der Urtheile ergiebt Schlüsse. Die Wissenschaft aber, welche die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, oder genauer die Deutlichkeit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung derselben betrachtet, ist Logik; sie bildet daher den ersten Theil der Philosophie. Allein die Auffassung der Welt und unserer selbst führt manche Begriffe herbei, in denen sich, je deutlicher sie gemacht werden um so mehr, Widersprüche zeigen. Diese Begriffe so zu verändern und zu ergänzen, daß die Widersprüche verschwinden, ist die Aufgabe der Metaphysik. Es giebt endlich auch noch eine Klasse von Begriffen, die dem Denken gleichfalls nicht erlauben, bei ihrer bloßen Verdeutlichung stehen zu bleiben; die jedoch nicht, wie die metaphysischen, eine Veränderung nöthig machen, wohl aber einen Zusatz in unserem Vorstellen herbeiführen, der in einem Urtheil des Beifalls oder Mißfallens besteht. Die Wissenschaft von solchen Begriffen ist die Aesthetik; in ihrer Anwendung auf das Gegebene geht diese in eine Reihe von Kunstlehren, von praktischen Wissenschaften über. Derjenige Theil der allgemeinen und angewandten Aesthetik, welcher sich auf die Bestimmungen des Löblichen und Schändlichen sammt

den daraus entspringenden Vorschriften bezieht, ist die praktische Philosophie, die Tugend- und Pflichtenlehre (I, 43 ff.).

Von diesen drei Haupttheilen der Philosophie hat die Logik in Herbart's Darstellung zwar immerhin manches eigenthümliche; doch ist dieses für das ganze System nicht von solcher Bedeutung, daß wir hiebei zu verweilen Anlaß hätten.

Um so wichtiger ist die Metaphysik nebst den von ihr abhängigen Wissenschaften, unter denen die Psychologie bei Herbart die erste Stelle einnimmt. Sie ist die Hauptquelle des Einflusses, den dieser Philosoph geübt, und der Förderung, die er der philosophischen Forschung gebracht hat. In ihr selbst wird das erste die Frage nach dem Verfahren sein müssen, dessen sie sich zu bedienen hat; die Frage der Methodologie, welche den ersten Theil der Metaphysik bildet. Nun besteht die Aufgabe der Metaphysik nach Herbart, wie bemerkt, im allgemeinen in dem Begreifen des Gegebenen; und gegeben sind uns, wie dieß Kant zur Anerkennung gebracht hat, blos Erscheinungen. Aber während uns Kant nur die Empfindungen, als den formlosen Stoff der Vorstellungen gegeben sein ließ, besteht das Gegebene nach Herbart in Empfindungscomplexen, Erfahrungsbegriffen. Diese Begriffe enthalten aber durchgreifende Widersprüche. Dennoch dürfen sie nicht einfach beseitigt werden, denn sie sind nun einmal gegeben und müssen als gegebene, als Erscheinungen erklärt werden. Andererseits verlangt aber der Satz des Widerspruchs, daß die Widersprüche als solche beseitigt werden. Es fragt sich demnach, wie dieselben entfernt, auf welche Art die Erfahrungsbegriffe denkbar gemacht werden können. Nun entspringt jeder Widerspruch daraus, daß uns solches als Einheit gegeben wird, dessen Gegensatz seine Zusammenfassung zur Einheit unmöglich macht. Findet sich daher ein Widerspruch, so wird das erste sein müssen, daß die Entgegengesetzten getrennt werden. Allein ihre Einheit ist doch einmal gegeben. Es bleibt mithin nur übrig, daß sie in einer andern Beziehung Eins sind,

als diejenige, in welcher sie sich widersprechen. Nun lag der Widerspruch darin, daß zwei Verschiedene — sie mögen M und N heißen — dasselbe sein sollten. Dieß ist unmöglich. Wir müssen daher eines von beiden — es sei M — in mehrere zerlegen. Aber auch von diesen kann nicht das eine mit N eins sein, das andere nicht; denn jedes M ist verschieden von N, und andererseits war uns das ganze M als Eins mit ihm gegeben. Dagegen hindert nichts, daß eben aus dem Zusammensein der M das N entspringe, welches mit keinem einzelnen von ihnen identisch ist; daß die Verbindung der M der Grund sei, aus dem N als Folge hervorgeht. Nur durch diese Annahme läßt sich dem Widerspruch entgehen. Wo uns daher ein solcher gegeben ist, da müssen wir in dieser Weise verfahren. Wenn sich bei der Analyse des Gegebenen ein Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat herausstellt, so muß das Subjekt in mehrere Subjekte zerlegt, in dem Prädikat der Ausdruck für ein bestimmtes Verhältniß dieser Subjekte gefunden, und mit diesem Verfahren so lange fortgefahren werden, bis alle Widersprüche entfernt sind (IV, 17 ff. V, 302 f.). Dieß ist die von Herbart so genannte Methode der Beziehungen, dieses merkwürdige Gegenstück der hegel'schen Dialektik, welches ebenso, wie diese, aus Fichte's constructivem Verfahren entsprungen, sich zugleich mit ihr berührt, und ihr diametral entgegengesetzt ist. Jenes, sofern es in beiden der Widerspruch ist, welcher den Fortschritt des Gedankens bestimmt; dieses, weil Herbart den Widerspruch für etwas ansieht, das nur aus der Unvollkommenheit unserer Begriffe entspringe und durch dessen Entfernung erst die Dinge ihrem wahren Wesen nach erkannt werden, während er nach Hegel in den Dingen selbst seinen Sitz hat, und nur so aufgehoben werden soll, daß er zugleich erhalten und in seiner Nothwendigkeit begriffen wird.

Indem nun diese Methode auf das Gegebene angewendet wird, entstehen die drei weiteren Theile der Metaphysik, die

Ontologie, Synechologie und Eidolologie; die weitere Ausführung der Synechologie ist die Naturphilosophie, die der Eidolologie die Psychologie.

Den Gegenstand der Ontologie bildet die Frage nach der Natur des Seienden als solchen. Das Seiende ist uns aber nicht gegeben, sondern gegeben ist uns nur die Erscheinung. Wir setzen ein Seiendes oder Reales, weil wir es zur Erklärung der Erscheinung voraussetzen müssen; und wir setzen ein bestimmtes Reales, weil dieser bestimmte Schein sonst unerklärlich wäre. Zum Sein kommen wir nur vom Schein aus, aber jeder Schein weist auf ein Sein: „wieviel Schein, soviel Hindeutung auf's Sein". Was uns aber nöthigt, über die Erscheinung hinauszugehen, das sind nur die Widersprüche, mit denen sie behaftet ist; wäre sie widerspruchslos, so hätten wir keine Veranlassung, nach einem von ihr verschiedenen Sein zu fragen. Im besondern sind es zwei Grundwidersprüche, die sich nach Herbart durch alle Erscheinungen, alle unsere Erfahrungsbegriffe, ganz abgesehen von ihrem näheren Inhalt, hindurchziehen, dieselben, welche schon den alten Eleaten zum Anstoß gereichten: der Widerspruch des Dings mit mehreren Merkmalen, und der Widerspruch der Veränderung. Weder die eine noch die andere von diesen Vorstellungen verträgt sich, wie er glaubt, so wie sie gewöhnlich gefaßt werden, mit richtigen Begriffen über das Seiende. Das Seiende ist absolute Position, das schlechthin gesetzte, nicht aufzuhebende. Jede Negation ist aber Aufhebung einer Setzung; und jede ist ebendeßhalb etwas relatives, nur durch seine Beziehung auf das von ihm aufgehobene gedachtes. Die Qualität des Seienden ist mithin gänzlich positiv oder affirmativ, ohne jede Einmischung von Negationen. Würden aber mehrere, von einander verschiedene Bestimmungen zusammen die Qualität eines Seienden bilden, so wäre keine von beiden für sich genommen diese Qualität, und jede wäre nur mit Beziehung auf die andere gesetzt; die fragliche Qualität hätte daher sowohl Negation als

Relation in sich. Da dieß nicht zulässig ist, so folgt, daß die Qualität des Seienden schlechthin einfach ist. Wenn aber dieses, so kann ein Seiendes als solches nicht blos nicht mehrere Merkmale, sondern nicht einmal Ein von ihm selbst verschiedenes Merkmal in sich haben; denn schon in dem letzteren Fall hätten wir (IV, 100) zwei Verschiedene, die sich näher wie Absolutes und Inhärirendes verhielten, und diese Verschiedenen müßten zugleich Ein- und dasselbe, also nicht verschieden sein. Ebensowenig kann das Seiende sich verändern. Denn was sich ändert, das nimmt eine andere Qualität an; was aber eine andere Qualität hat, das ist ein anderes Ding; wenn sich somit ein Ding änderte, wäre es als dieses Ding gar nicht mehr vorhanden, man könnte daher auch nicht sagen, was man doch mit der Annahme seiner Veränderung sagen will, daß es selbst sich erhalten habe, aber seine Qualität eine andere geworden sei. Will man ferner die Veränderung von äußeren Ursachen herleiten, so entsteht der Widerspruch, daß das Wirkende nur in einem andern wirken, das Leidende durch ein anderes leiden soll, daß also jedes von beiden die Qualität, die es hat, zugleich nicht haben, sondern erst von einem andern erhalten soll: ebendamit aber der Rückgang in's unendliche, daß jede Ursache von einer andern zum Wirken bestimmt werden müßte, diese wieder von einer andern u. s. f., daß mithin keine wirklich in Thätigkeit treten könnte. Führt man die Veränderung auf Selbstbestimmung zurück, so würde jede solche, da sie ja gleichfalls eine Veränderung ist, wieder eine andere als ihre Ursache voraussetzen, und so in's unendliche. Nimmt man ein absolutes Werden an, so müßte (abgesehen von allem andern) die Qualität des Werdenden im Werden selbst, in dem Wechsel unendlich vieler entgegengesetzter Beschaffenheiten bestehen, d. h. sie würde darin bestehen, daß jede Beschaffenheit, die es hat, sich selbst aufhebt und ihr Gegentheil erzeugt, es müßte A, weil es A ist, das Gegentheil von A werden; es müßte ferner in dem Augenblick dieses

Uebergangs die frühere Beschaffenheit entweder ganz aufhören, ebendamit aber die Continuität des Werdens zerreißen, oder sie müßte nicht ganz aufhören, während die entgegengesetzte eintritt, und somit widersprechendes in demselben gleichzeitig beisammensein. Die Veränderung ist demnach mit der Unbedingtheit des Seins ebenso unvereinbar wie die Vielheit der Merkmale, weder der eine noch der andere von diesen Begriffen drückt die reale Beschaffenheit des Seienden aus, sondern beide beziehen sich nur auf seine Erscheinung. (I, 173—210. IV, 64—125 u. a. St.).

Wie ist aber diese selbst möglich? Wie haben wir uns den Schein des einheitlichen Dinges, dem mehrere Merkmale zukommen, den Schein der Veränderung und der Causalität zu erklären? Die Antwort auf diese Frage ist uns durch die früheren Erörterungen über Herbart's Methode an die Hand gegeben. In den uns gegebenen Begriffen sind jene Bestimmungen enthalten; dem Seienden selbst lassen sie sich nicht beilegen, es bleibt nur übrig, sie nach der „Methode der Beziehungen" für etwas zu halten, was sich aus gewissen Verhältnissen des Seienden ergiebt. Dieses selbst aber ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß das Seiende aus einer Vielheit von realen Wesen (oder wie Herbart gewöhnlich kurzweg sagt: „Realen") bestehe, die an sich selbst einfach und unveränderlich erst in ihrem Zusammensein das erzeugen, was sich den einzelnen Realen als solchen nicht beilegen läßt ohne uns in Widersprüche aller Art zu verwickeln. (Doch soll diese Vielheit, so groß sie auch ist, nicht unendlich sein, weil das Unendliche keine absolute Position vertrage; IV, 260 ff.) Die Vorstellung des Dings mit vielen Merkmalen (oder der Substanz) entsteht, wenn verschiedene Reihen von Realen gegeben sind, die Ein und dasselbe zu ihrem gemeinschaftlichen Ausgangspunkt haben. In diesem Fall wird der gemeinsame Anfangspunkt als das Ding, und jede von jenen Reihen als eine Eigenschaft desselben erscheinen. Aehnlich entsteht die Vorstellung der Veränderung, wenn in dem Zusammensein jener Wesen ein

Wechsel eintritt, an die Stelle der einen andere treten. Jedes einzelne von den Realen ist in diesem Falle geblieben, was es war, aber die Summe derselben und ebendamit die Erscheinung, hat sich verändert. Diese und die verwandten Begriffe bezeichnen mit Einem Wort nur eine „zufällige Ansicht" des Seienden. Wie eine und dieselbe Linie, ohne sich zu ändern, das einemal Radius, das anderemal Tangente sein kann, ein Ton, ohne daß seine Schwingungszahl eine andere würde, Grundton oder Oktave, so tritt auch das Reale in verschiedene und wechselnde Verhältnisse zu andern Realen, ohne deßhalb, seiner eigenen Qualität nach betrachtet, eine Mehrheit von Bestimmungen an sich zu haben oder eine Veränderung zu erleiden (IV, 57 f. 92 ff. 132 ff.).

Allein dieses selbst bedarf einer neuen Erklärung. Worin besteht die Beziehung der Realen, welche die eben besprochenen Erscheinungen erzeugt, und wie können diese aus derselben hervorgehen? Herbart's Antwort (IV, 133 ff.) ist diese. Gesetzt es verhalten sich zwei reale Wesen so zu einander, daß ihre beiderseitigen Qualitäten sich theilweise widersprechen, so müßte in ihrem Zusammensein das, worin sie sich entgegengesetzt sind, sich aufheben. Aber da ihre Qualität einfach ist, und dieses Entgegengesetzte nur in einer zufälligen Ansicht von dem übrigen getrennt werden kann, so ist dieß unmöglich, das Entgegengesetzte hebt sich nicht auf. Sie bestehen also trotz des Gegensatzes in der Lage, worin sie sich befinden, wider einander, ihr Zustand ist Widerstand, jedes von beiden erhält sich gegen die Störungen, die ihm von dem andern drohen, und diese Selbsterhaltung der realen Wesen ist allein das wirkliche Geschehen. Dieß ist der allgemeine Inhalt der Theorie von den Störungen und Selbsterhaltungen, von der Herbart namentlich in der Psychologie eine so umfassende Anwendung gemacht hat, daß sie als ein Grundpfeiler seines ganzen Systems zu betrachten ist. Und man wird zugeben müssen: wenn man einmal von seinen

Voraussetzungen ausgeht, so ist sie ein scharfsinniger, und im wesentlichen folgerichtiger Versuch, unter Festhaltung derselben sich die Möglichkeit zur Erklärung der Erscheinungen offen zu halten. Wenn den realen Wesen als solchen weder eine Mehrheit von Eigenschaften noch eine Veränderung zukommt, wenn andererseits diese Wesen sich uns nur unter diesen Bestimmungen darstellen, wenn man sich endlich nicht entschließen kann, diese ihre Erscheinung für einen blos subjektiven Schein zu erklären, so bleibt allerdings nichts übrig, als sie auf ein bestimmtes Verhältniß der einfachen Wesen, der Realen, zurückzuführen, und da die Möglichkeit ihrer realen Einwirkung auf einander zum voraus aufgegeben ist, so wird dieses Verhältniß kaum in etwas anderem bestehen können, als darin, daß jedes von ihnen den anderen gegenüber das bleibt, was es ist, sich in seinem Sein durch sie nicht stören läßt, sich gegen sie erhält. Ist man aber freilich von jenen Voraussetzungen nicht ebenso unbedingt überzeugt, wie Herbart, so drängt sich gleich hier eine Reihe von Fragen auf, deren befriedigende Beantwortung der Philosoph uns schuldig geblieben ist. Worin besteht für's erste das Zusammensein der Realen, in dem sie Selbsterhaltungen gegen einander ausüben? In einem räumlichen Zusammensein offenbar nicht, denn die Realen sind als einfache Wesen nicht im Raume und das Raumverhältniß überhaupt ist bloßer Schein, der Raum „ein Geschöpf des zusammenfassenden Denkens“ (IV, 211. 249 u. o); es besteht vielmehr, wie Herbart sagt (IV, 132. 157. 166), nur darin, daß die Realen vermöge eines für sie selbst ganz zufälligen Verhältnisses, einer zufälligen Ansicht, sich gegen einander erhalten. Aber damit gerathen wir nicht allein in den Zirkel, daß die Selbsterhaltung der Realen eine Folge ihres Zusammenseins sein soll, und ihr Zusammensein eine Folge ihrer Selbsterhaltung, sondern dieses Zusammensein verliert auch jede reale Bedeutung: die Realen werden wohl auf Grund der Erfahrung von uns zusammengefaßt, aber an sich selbst sind sie

ganz unabhängig von einander und außer aller Beziehung zu einander. Was könnte deßhalb ihr Zusammensein bewirken? In den Realen selbst offenbar nicht das geringste, weder eine Störung noch eine Selbsterhaltung. Denn wenn kein Reales in dem andern eine Veränderung zu verursachen vermag, so kann auch keinem von dem andern eine Störung drohen; und wenn keines eine äußere Einwirkung erfährt, so kann auch keines der ihm drohenden Störung innewerden und sich dadurch zu einer Selbsterhaltung anregen lassen (denn dieses Innewerden wäre selbst schon eine Einwirkung, die es erführe); wird es aber ihrer nicht inne, so kann auch nicht gesagt werden, daß es seine Qualität gegen das andere erhalte, gegen dasselbe einen Widerstand ausübe. Die Störungen und Selbsterhaltungen sind daher trotzdem, daß das „wirkliche Geschehen" auf sie zurückgeführt wird, gleichfalls nichts, was in den Realen selbst vorgeht, sondern auch nur in einer „zufälligen Ansicht" vorhanden, „zufällige Zustände der realen Wesen" (IV, 222). Das gleiche gilt endlich natürlich auch von dem Wechsel im Zusammensein der Realen, dem „Kommen und Gehen der Substanzen" (IV, 158), aus dem die Erscheinung der Veränderung hergeleitet wird. Auch dieser Vorgang könnte nicht die Realen selbst betreffen, sondern nur die Art, wie sie sich uns darstellen, denn in ihnen selbst soll sich nichts ändern, und in ihrer Lage gegen einander kann sich nichts ändern: theils weil sie nicht im Raum sind, die Lage aber nur im Raume möglich ist, theils weil auch diese Veränderung schon einen in ihnen liegenden Grund, also eine innere Veränderung der Realen voraussetzen würde. Die Consequenz dieser Theorie wäre daher diese, daß die Form, unter der uns die Realen erscheinen, ihre Verbindungen und die Veränderung dieser Verbindungen, nicht in ihnen selbst und ihrem objektiven Verhältniß, sondern nur in unserer subjektiven Auffassung begründet sei. Ob sich aber freilich diese Consequenz unter den Voraussetzungen des Systems durchführen läßt, und ob es uns die Mittel ge-

währt, das Bewußtsein selbst zu erklären, in welches sein Schwerpunkt durch sie verlegt würde, dieß wird sich erst entscheiden lassen, nachdem wir auch die zwei weiteren Theile der herbart'schen Metaphysik und die zu ihnen gehörigen Untersuchungen kennen gelernt haben.

2. Fortsetzung: Herbart's Naturphilosophie und Psychologie.

Wenn es die Ontologie mit den Realen als solchen und der allgemeinen Möglichkeit ihres Zusammenseins und seiner Veränderungen zu thun hatte, so bezieht sich die Synechologie und die an sie anknüpfende Naturphilosophie auf das räumlich Zusammengesetzte, auf die Körperwelt. Den Uebergang von jenem zu diesem gewinnt Herbart (IV, 159 ff.) durch folgende Betrachtung. Gesetzt, sagt er, zwei reale Wesen, die zusammensein könnten, seien nicht zusammen, so ist in jedem von beiden die Möglichkeit des Zusammenseins mit dem andern, jedem fehlt das andere, jedes ist mit dem leeren Gedanken oder dem Bilde des andern verbunden, und in ihrem wechselnden Zusammensein und Nichtzusammensein vermehrt sich (wie H. des nähern nachzuweisen sucht) die Zahl dieser leeren Bilder fortwährend. Sie vermehrt sich aber in einer bestimmten Ordnung; und es entsteht so durch den Wechsel des Zusammenseins und Nichtzusammenseins der beiden Realen eine Reihe. Die Endpunkte dieser Reihe sind die beiden Realen selbst; zwischen ihnen liegen aber alle die leeren Bilder, welche bei jenem Wechsel durchlaufen wurden, in einer bestimmten Folge an einander. So erhalten wir zunächst die Linie, und zwar, wie Herbart sagt, die „starre", d. h. die aus einer bestimmten Zahl diskreter, ohne Zwischenraum an einander liegender Punkte bestehende Linie, welche sich uns erst in der Folge, durch eine Art unvermeidlicher psychologischer Täuschung (die wieder sehr künstlich erklärt wird), in eine fließende oder stetige verwandelt. In ähnlicher Weise werden dann weiter aus den Linien die Flächen und aus diesen die körperlichen Figuren

abgeleitet. Was aber hiemit gedacht wird, das ist noch nicht die Materie oder auch nur der von ihr einzunehmende sinnliche Raum, sondern nur eine Bedingung, die wir zu dem Kommen und Gehen der Substanzen unvermeidlich hinzudenken, erst der „intelligible Raum", dessen Bedeutung nicht darin aufgeht, der Ort für die Körper zu sein, wie denn z. B. (IV, 171) auch die Zeit, die Folge der Zahlen und der Grade unter der Form einer Linie gedacht wird.

Es soll nun hier nicht weiter untersucht werden, wie es sich mit der Bündigkeit dieser Deduktion verhält, ob es nicht eine greifbare Erschleichung ist, wenn Herbart die Möglichkeit des Zusammenseins der Realen in Bilder derselben verwandelt und diese Bilder wie reale Gegenstände in den Raum (wenn auch nur den intelligibeln) verlegt; ob endlich nicht dieser ganze Vorgang gleichfalls nach dem oben bemerkten ausschließlich in das Bewußtsein fallen müßte; denn wenn auch Herbart (IV, 206 u. ö.) nicht blos der Wirklichkeit des Raumes, sondern auch der kantischen Lehre über denselben widerspricht, so unterscheidet sich doch seine eigene Ansicht von der letzteren nur dadurch, daß der Raum, wie er will, nicht als eine apriorische Anschauung im menschlichen Geiste gegeben ist, sondern als eine für jeden Zuschauer unentbehrliche Form der Zusammenfassung der Dinge erzeugt wird. Sehen wir wie sich an die Ableitung des intelligibeln Raumes die der Materie und des sinnlichen Raumes (IV, 209 ff.) anschließt.

Das Mittel zu der letzteren liegt für Herbart in dem Begriff der unvollkommenen Durchdringung der Realen. Das vollkommene Zusammensein der Realen ist einfache Durchdringung, d. h. sie befinden sich gegeneinander in vollkommener Störung und Selbsterhaltung. Wenn jedoch mehrere Realen zugleich in dasselbe einzudringen streben, so kann dieses unmöglich gegen jedes von ihnen eine vollkommene Selbsterhaltung ausüben, es entsteht daher ein unvollkommenes Zu-

sammensein der Realen, sie sind, obwohl an sich selbst untheilbar, doch, in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet, theils in einander, theils außer einander, sie nehmen mehr als einen mathematischen Punkt ein, es bildet sich aus ihnen ein Klümpchen, ein Molekule, welches durch die weiteren Verwicklungen dieses Verhältnisses zu einer körperlichen Masse anwächst, wir erhalten die Erscheinung der Materie. Sofern hiebei die Realen an sich eine vollkommene Störung und Selbsterhaltung in einander hervorrufen, also ganz in einander eindringen sollten, schreiben wir allen Theilen der Materie Attraktion zu; weil aber dasselbe Reale sich nicht gegen mehrere zugleich in vollkommener Selbsterhaltung befinden kann, scheint es eine zurückstoßende Gewalt gegen sie auszuüben, und diese nennen wir Repulsion. Zugleich mit der Materie entsteht das Continuum, der sinnliche Raum. Weil aber der Raum und das Sein im Raume kein den Dingen selbst zukommendes Prädikat ist, sondern nur die Form ihrer Zusammenfassung, die Art, wie die Möglichkeit derselben sich im Zuschauer abspiegelt, so entziehen sich die Dinge dieser Zusammenfassung auch wieder, sie ändern ihre Stelle im Raume, sie bewegen sich. Die Bewegung ist daher nichts, was in den Dingen selbst vorgeht — als ein solcher Vorgang gedacht, ist sie gerade so unmöglich, wie die Veränderung überhaupt, und die Einwürfe Zeno's gegen die Bewegung sind insofern heute noch in ihrem Rechte (IV, 233 ff. I, 226 f.) — sondern sie ist etwas, was den Zuschauern widerfährt, „ein natürliches Mißlingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung", ein Entweichen der Objekte aus der Gemeinschaft, in die man sie aufnehmen will, sie ist kein wirkliches Geschehen, sondern ein Schein. Aber dieser Schein ist kein subjektiver, sondern ein objektiver, d. h. er geht aus den allgemeinen, nicht blos aus den in der menschlichen Natur liegenden Bedingungen der räumlichen Zusammenfassung, aus dem Zusammentreffen der Bilder im Zuschauer als solchem hervor. Die Bewegung erfolgt insofern auch wenn sie nicht

beobachtet wird, denn die Regel des Beobachtens, die Möglichkeit des Zusammentreffens der Bilder in einem etwaigen Zuschauer bleibt dieselbe, ob ein solcher da ist, oder nicht; aber doch würde sie alle Bedeutung verlieren, wenn gar keine Beobachtung stattfände (IV, 225 ff. 248 ff.).

Auf Grund dieser Theorie unternimmt es nun Herbart in seinen „Umrissen der Naturphilosophie“ (einem Anhang zur Metaphysik) und einigen kleineren Abhandlungen die wichtigsten Naturerscheinungen zu erklären. Es ist dieß ein höchst scharfsinniger Versuch, ein naturwissenschaftliches System einer Metaphysik abzugewinnen, welche die Grundbedingung alles natürlichen Geschehens, die Veränderung, die Bewegung, die Wechselwirkung der Dinge, für einen bloßen Schein erklärt. Er enthält auch im Einzelnen viel interessantes, wie dieß von einem so bedeutenden, und in den mathematischen und physikalischen Wissenschaften so bewanderten Denker nicht anders zu erwarten war. Aber der innere Widerspruch und die Unlösbarkeit der Aufgabe, welche der Philosoph sich gestellt hat, macht sich doch allenthalben fühlbar; wir finden uns in seiner ganzen Ausführung fortwährend in der Schwebe zwischen objektivem und blos subjektivem Geschehen, und es kommt hier so wenig, wie früher, zur Klarheit darüber, ob die Processe, aus denen er die Naturerscheinungen ableitet, in den Dingen außer uns, oder nur in unserer Vorstellung vor sich gehen. Er stellt den Grundsatz auf, der äußere Zustand der Realen müsse stets dem innern (ihren Selbsterhaltungen) entsprechen und demgemäß mit jenem sich verändern (IV, 346); und doch ist es eines von den Axiomen seiner Metaphysik, daß in ihrem innern Zustand sich nichts verändern könne, daß alle Veränderung nur ihr Verhältniß zu einander, nur eine zufällige Ansicht, also nur ihren äußeren Zustand betreffe. Er handelt ausführlich, wie er nicht anders kann, von den Bewegungen der Körper, ihren Gesetzen und Ursachen; aber zugleich unterläßt er nicht, uns zu erinnern (386 f.), daß die

Bewegung nicht ein Zustand des Realen, sondern lediglich ein objektiver Schein sei, von dem sich überdieß, wie wir gesehen haben, gar nicht angeben läßt, wo er eigentlich seinen Sitz hat. Er macht seine Lehre von der Durchdringung der Realen zur Grundlage seiner ganzen Naturerklärung; und wie er ihrer „vollkommenen Durchdringung“ zuliebe die Undurchdringlichkeit der Materie ganz und gar für einen Wahn erklärt (z. B. VI, 391), so führt er andererseits weit die meisten Naturerscheinungen auf ihre unvollkommene Durchdringung zurück; aber dem, was dieser Begriff allein bedeuten kann, der Ausübung unvollkommener Störung und Selbsterhaltung, unterschieben sich jetzt noch mehr als früher Raumanschauungen, und wiewohl er selbst dieß (IV, 347) ausdrücklich als eine Fiktion anerkennt, behandelt er doch die vielen mit Einem und demselben unvollkommen verbundenen Realen wie körperliche Atome, die theilweise in ihm stecken, theilweise aus ihm hervorragen. Die primitivsten Unterschiede der Materie werden daraus hergeleitet, daß zwischen ihren Elementen entweder 1) ein starker und gleicher, oder 2) ein starker aber sehr ungleicher, oder 3) ein schwacher und gleicher, oder 4) ein schwacher und sehr ungleicher Gegensatz stattfinde; der erste von diesen vier möglichen Fällen soll die starre oder feste Materie ergeben, der zweite den Wärmestoff, der dritte das Electricum, der vierte den Aether. Den letzteren hält Herbart (445 ff. 348) nicht allein für den Träger des Lichts, sondern auch der Schwere; indem er nämlich die Wirkung in die Ferne bestreitet, will er die Schwere daraus herleiten, daß jeder Körper den Aether zu einem besondern System von Schwingungen veranlasse, deren Rückwirkung die entfernten Körper gegen ihren gemeinschaftlichen Schwerpunkt hintreibe. Weiter kann ich hier auf Herbart's Behandlung der unorganischen und der organischen Physik um so weniger eintreten, da dieselbe ebensowenig, als die hegel'sche Naturphilosophie, einen erheblicheren Einfluß auf die Naturwissenschaft gehabt hat.

Weit wichtiger ist seine Psychologie, deren metaphysische Grundlagen der vierte Theil der Metaphysik, die Eidolologie, enthält. Die leitenden Gedanken für Herbart's Behandlung dieser Wissenschaft ergeben sich aus der Ontologie. Die gewöhnliche Vorstellung über die Seele, nach der sie zwar unkörperlich, aber von Hause aus mit verschiedenen Vermögen und Thätigkeiten ausgestattet sein soll — diese Vorstellung erscheint ihm gerade so widersprechend, wie überhaupt die des Dinges mit vielen Merkmalen; und er wird nicht müde, aus diesem Gesichtspunkt namentlich die Lehre von den Seelenvermögen mit der herbsten Kritik zu verfolgen. Das vorstellende Subjekt oder die Seele kann seiner Ansicht nach nur eine durchaus einfache Substanz sein, unzerstörbar wie alle Realen. Ihre Qualität ist uns unbekannt; ihre Thätigkeit besteht, wie die jedes Realen, in ihrer Selbsterhaltung. Diese Thätigkeit ist an sich selbst eine durchaus einfache; eine Vielheit kann — nicht in sie selbst, sondern in ihre Erscheinung — nur dadurch kommen, daß sie mit andern realen Wesen in einem bestimmten Verhältniß steht. Die Gesammtheit dieser Wesen bildet den Leib, eine Zusammensetzung von Realen, welche durch die vielfachsten Complicationen ihrer Selbsterhaltungen mit einander verknüpft sind; die Verbindung der Seele mit dem Leibe folgt denselben Gesetzen, wie jede Verbindung von Realen überhaupt. Der Sitz der Seele ist im Gehirn, wo sie sich, wie Herbart annimmt, in einem bestimmten Raume bewegt. Aus ihrem Zusammensein mit den Wesen, die ihren Leib bilden, und zunächst mit den centralen Nervenenden, ergeben sich einerseits für sie selbst, andererseits für die mit ihr verbundenen Realen Störungen, gegen welche die eine wie die andern Selbsterhaltungen ausüben. Die Selbsterhaltungen der letzteren manifestiren sich in den körperlichen Funktionen; die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen. Die Seele ist daher nicht an sich selbst eine vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen; aber für uns ist das Vorstellen das einzige

wirkliche Geschehen, wovon wir ein unmittelbares Bewußtsein haben. (V, 289 ff. VI, 390 ff. u. a. St.)

Aus dem gegenseitigen Verhältniß der Vorstellungen sind nun nach Herbart alle Erscheinungen des geistigen Lebens zu erklären. Je nachdem die Vorstellungen einander entgegengesetzt oder vereinbar sind, werden sie sich hemmen oder verbinden, und im letzteren Fall werden sich theils Complicationen, theils Verschmelzungen ergeben, die beide wieder bald vollkommen, bald unvollkommen sind: Complicationen, wenn sich Vorstellungen verbinden, die verschiedenen Continuen angehören und wegen dieser ihrer Ungleichartigkeit sich nicht hemmen können (wie etwa die Vorstellungen grün und sauer, welche im Bild einer Gurke complicirt sind); Verschmelzungen, wenn Vorstellungen zusammentreffen, die zu Einem Continuum gehören. Durch die Hemmung entsteht eine Spannung der Vorstellungen gegen einander; ein Theil derselben wird unter die „Schwelle des Bewußtseins" (wobei Herbart wieder zwischen der statischen und der mechanischen Schwelle unterscheidet) herabgedrückt, ein anderer Theil erhält sich, in verschiedenen Verhältnissen, über der Schwelle; die niedergedrückten Vorstellungen streben auf, denn jede Vorstellung ist als Selbsterhaltung der Seele Widerstand gegen eine Hemmung; die complicirten und verschmolzenen erfahren durch einander verschiedenartige Hemmungen und Förderungen („Complications- und Verschmelzungshülfen"), und es ergiebt sich so ein verwickeltes Ganzes von Wirkungen und Gegenwirkungen, welches aber in allen Theilen durch die allgemeinen mechanischen und statischen Gesetze beherrscht ist. Die Psychologie als die „Statik und Mechanik des Geistes", soll diese Gesetze bestimmen, und die Erfolge berechnen, welche unter den verschiedenen, in den möglichen Verhältnissen der Vorstellungen liegenden Bedingungen sich ergeben. Das Verfahren, dessen sie sich hiebei zu bedienen hat, ist von dem der allgemeinen Mechanik nicht verschieden: die Psychologie soll m a t h e m a t i s c h behandelt werden, und Herbart selbst stellt

in eingehender Untersuchung die Formeln auf, nach denen die verschiedenen psychischen Vorgänge zu berechnen sind.

Auch diejenigen Seelenthätigkeiten, welche man gewöhnlich von der Vorstellungsthätigkeit unterscheidet, kann Herbart, seinem ganzen Standpunkt gemäß, nur für Erscheinungen halten, die sich aus dem Mechanismus der Vorstellungen ergeben. Das Gefühl entsteht, wenn sich eine Vorstellung durch das Gleichgewicht emportreibender und hemmender Kräfte im Bewußtsein erhält. Das Begehren ist das Hervortreten einer Vorstellung, die sich gegen Hindernisse anfarbeitet und dabei die andern Vorstellungen nach sich bestimmt; in demselben Maße, wie dieser Proceß vom Bewußtsein beherrscht wird, ist das Begehren ein vernünftiges; aber auch in diesem Fall ist es nur das mechanische Verhältniß der Vorstellungen und Vorstellungsmassen, welches den Ausschlag giebt; an eine Wahlfreiheit in Kant's Sinn kann nicht gedacht werden, da sie dem Causalitätsgesetz widersprechen und jede Charakterbildung unmöglich machen würde (VI, 75 f. 347 ff. 385 ff. V, 319). Die ganze Complexion der Vorstellungen, die mit der Seele in Verbindung stehen, bildet das, was man das Ich nennt. Auf diese letztere Bestimmung legt Herbart um so größeren Werth, da der gewöhnliche Begriff des Ich seiner Ansicht nach an so auffallenden Widersprüchen leidet, daß dieselben nirgends im Gegebenen so gedrängt, wie hier, liegen. Das Ich soll das sich selbst Wissende, sich Vorstellende sein, und eben hierin, im Selbstbewußtsein, soll sein Wesen bestehen. Aber, fragt unser Philosoph, was soll dieß heißen: „das Ich stellt sich vor?" Das Ich ist eben das Sichvorstellende; sagt man daher, das Ich stelle sich vor, so sagt man: das Sichvorstellende stelle das Sichvorstellende vor. Aber in diesem Satze kommt sowohl im Subjekt als im Objekt wieder das Ich (als Sich) vor; dieses müßte daher wieder erklärt werden und könnte wieder nur als das Sichvorstellende erklärt werden, so daß wir eine in's unendliche gehende Wiederholung desselben Begriffs, ein endloses

idem per idem erhielten und der wirkliche Begriff des Ich gar nie vollzogen werden könnte. Soll ferner das Subjekt jenes Vorstellens mit dem Objekt identisch sein, so können beide nicht als Subjekt und Objekt unterschieden werden; werden sie umgekehrt unterschieden, so müßten die Entgegengesetzten eben als entgegengesetzte einerlei sein, und auch dieser Unsinn würde sich in's unendliche wiederholen (V, 274 ff. IV, 304 ff.). Diesen Widersprüchen läßt sich nur dadurch entgehen, daß der Begriff des Ich nach der Methode der Beziehungen behandelt, daß es aus der einfachen Substanz, welche das Subjekt und der Grund aller unserer Vorstellungen sein soll, in das zusammengesetzte Produkt derselben verwandelt wird. Wie das Ding nur den Punkt bezeichnet, in dem verschiedene Reihen von Bildern zusammentreffen (s. o. S. 846), so bezeichnet das Ich den Punkt, in welchem alle unsere Vorstellungsreihen zusammentreffen, und die Vorstellung des Ich oder das Selbstbewußtsein entsteht uns nur dadurch, daß wir diesen Punkt von den einzelnen Reihen, die sich in ihm schneiden, unterscheiden. Dieser Punkt ist aber kein fester, sondern er wechselt fortwährend zugleich mit den Reihen, durch deren Zusammentreffen er entsteht, und es ist nicht Ein Wesen, welches im Selbstbewußtsein sich selbst vorstellt, sondern die appercipirenden Vorstellungsmassen sind andere als die appercipirten; weil aber von jeder einzelnen der letztern abstrahirt werden kann, entsteht die Täuschung, als ob auch von allen zusammen abstrahirt werden könnte, die Vorstellung des Ich als des nur sich selbst wissenden, mit sich identischen Wesens. (VI, 188 ff. 228 ff. vgl. 360 u. a. St.).

Herbart hat diese psychologische Theorie, welche hier nur nach ihren hervortretendsten Zügen bezeichnet werden konnte, mit großer Sorgfalt in's einzelne ausgeführt, und er nimmt mit derselben unstreitig in der Geschichte der Psychologie eine bedeutende und ehrenvolle Stelle ein. Durch den Nachdruck, mit dem hier auf eine streng naturwissenschaftliche Erklärung des geistigen

Lebens gedrungen, den Ernst, mit dem sie versucht wird, durch die Schärfe der psychologischen Beobachtung, die einschneidende Kritik der herkömmlichen Annahmen und Begriffe haben Herbart's psychologische Arbeiten einen sehr eingreifenden und über die Grenzen seiner Schule weit hinausgehenden Einfluß gehabt, und sie werden noch lange auch solchen, die sich im Princip von der Richtigkeit seiner Voraussetzungen und seines Verfahrens nicht zu überzeugen wissen, die vielfachsten Belehrungen und Anregungen darbieten. Aber je folgerichtiger und vollendeter diese Theorie von ihrem Urheber entwickelt ist, um so deutlicher treten auch ihre Lücken und Schwächen hervor, um so weniger lassen sich die Fragen zurückdrängen, auf welche sie uns die Antwort schuldig bleibt. Es ist schon oben (S. 844 f.) darauf hingewiesen worden, daß Herbart's Lehre von den Störungen und Selbsterhaltungen, dieser Mittelpunkt seiner Metaphysik, zu keinem wirklichen Verhältniß der realen Wesen und keiner wirklichen Veränderung dieses Verhältnisses, sondern nur zu dem Schein derselben hinführen, alles objektive Geschehen in eine subjektive Erscheinung verwandeln würde. Das gleiche muß natürlich von dieser Lehre auch in ihrer Anwendung auf die Psychologie gelten. Auch hier müssen wir fragen, wie denn die Seele durch diejenigen Realen, welche ihren Leib bilden, mit Störungen bedroht und zu Selbsterhaltungen angeregt werden könnte; was daher alle jene von Herbart mit diesem großen Aufwand von Scharfsinn beschriebenen und erklärten psychologischen Vorgänge anderes sein könnten, als Erscheinungen, die nur in unserer Vorstellung, unserer Auffassung des Seelenlebens existiren, die Seele selbst aber als dieses einfache und unveränderliche Reale gänzlich unberührt lassen? Aber möchte man sich auch vielleicht in der Ontologie zu dieser idealistischen Consequenz entschließen, selbst auf die Gefahr hin, Herbart's eigentlicher Meinung zu widersprechen und eine für sein System unentbehrliche Zweideutigkeit zu zerstören, so ist der Psychologie auch dieser Ausweg abgeschnitten.

Denn gesetzt auch, die Vielheit und der Wechsel der Vorstellungen falle nur in die Erscheinung, so setzt doch diese selbst ein vorstellendes Wesen voraus, dem sie erscheint, sie ist nur in der vorstellenden Seele vorhanden. Ist aber in der Seele die Vorstellung eines Mannigfaltigen und einer Verbindung dieses Mannigfaltigen, so ist in ihr, und zwar in ihr selbst, nicht blos in einer „zufälligen Ansicht" von ihr, auch eine Mannigfaltigkeit und eine Verbindung von Vorstellungsakten, denn nur dadurch kann jene Vorstellung entstehen; ist in der Seele die Vorstellung der Veränderung, so ist in ihr auch eine Veränderung der Vorstellungen, denn nur dadurch, daß ihre Vorstellungen sich ändern, kann ihr der Schein entstehen, als ob sich in den Dingen etwas geändert habe. Sollen sich endlich jene Erscheinungen aus dem Zusammensein der Seele mit andern Realen ergeben, so müssen diese auf sie einwirken; und auch diese Einwirkung kann man nicht in das Gebiet der zufälligen Ansichten verweisen, sondern das Reale, das wir Seele nennen, muß selbst von ihr getroffen werden, da sie sonst keine Vorstellungen in ihm hervorrufen könnte, diese Vorstellungen aber allein es sind, in denen die Erscheinung als psychologischer Schein ihren Sitz hat. Damit also die Erscheinung möglich sei, müssen wir der Seele alles das zuschreiben, was nach Herbart's metaphysischen Voraussetzungen keinem Realen zugeschrieben werden darf: eine Vielheit von Bestimmungen neben der Einheit des Wesens, einen Wechsel dieser Bestimmungen, ein Bestimmtwerden durch anderes. Daß Herbart das eine zugiebt, und das andere läugnet, daß er die Vorstellungsprocesse erklären will und doch kein Subjekt übrig läßt, in dem sie sich vollziehen könnten, dieß ist — ganz abgesehen von allem andern, was man gegen sie einwenden könnte — der Grundwiderspruch seiner Psychologie.

Nur eine Folge dieses Widerspruchs und der Verlegenheit, in die er durch denselben geräth, ist die eigenthümliche Unklarheit, in welcher der Grundbegriff seiner ganzen Psychologie, der

Begriff der Vorstellung, von Herbart gehalten wird. Während die Vorstellungen ursprünglich nichts anderes sein können und sein sollen, als die Selbsterhaltungen der Seele, die Formen, welche ihre an sich einartige Selbsterhaltung in ihrem Verhältniß zu anderen Wesen annimmt, werden sie Herbart im weiteren Verlaufe zu Kräften, die mit einander in Wechselwirkung stehen, und sie werden auch als Kräfte bezeichnet (z. B. V, 289. 389); es wird ihnen selbst wieder ein Vorstellen beigelegt, wenn von beobachteten und beobachtenden, appercipirten und appercipirenden Vorstellungsmassen gesprochen wird (VI, 190. 360 u. o.); ja in dem, was Herbart über ihr Aufstreben, ihr Emporsteigen und Sinken, ihre Verschmelzungen und Complicationen sagt, werden sie wie reale Wesen, Molecülen oder gasförmige Körper behandelt, die sich in einem gegebenen Raume drängen und stoßen, verbinden und trennen. Das letztere kann nun freilich nicht eigentlich genommen werden; aber andererseits können wir auch von dem Bilde nicht abstrahiren und es in seine begriffliche, ohnedem schwer anzugebende Bedeutung übersetzen, wenn Herbart's Darstellung der psychischen Vorgänge ihren eigenthümlichen Charakter behalten, wenn jene Statik und Mechanik des Geistes möglich sein soll, in deren Entdeckung er selbst das Hauptverdienst seiner Psychologie sieht. Aus den Voraussetzungen seiner Theorie lassen sich die Vorstellungen nicht blos nicht als reale Vorgänge in der Seele, sondern nicht einmal als Bewußtseins*erscheinungen* denkbar machen; gerade dadurch sieht er sich aber genöthigt, ihnen eine Realität und Selbständigkeit beizulegen, welche ihnen in dieser Weise nicht zukommt und nicht zukommen kann.

Von hier aus gewinnt nun auch Herbart's Verhältniß zur Zeitphilosophie ein verändertes Aussehen. Seiner ursprünglichen Absicht nach wollte Herbart dem nachkantischen Idealismus mit einer realistischen Metaphysik, seinen apriorischen Constructionen mit einem naturwissenschaftlichen Verfahren entgegentreten. In Wahrheit löst sich ihm das wirkliche Geschehen noch in ganz

anderer Weise, als jenem, in einen subjektiven Schein auf. Im Hintergrund der Erscheinung ruhen die Realen als Dinge-an-sich, von deren wirklicher Qualität wir schlechterdings nichts wissen, dagegen fällt alles, was den wirklichen Inhalt unserer Vorstellungen ausmacht, ganz und gar in das Gebiet des Scheines, es entsteht uns nur durch eine zufällige Ansicht eines Zusammenseins der realen Wesen, welches seinerseits gleichfalls in keinem realen Verhältniß derselben, sondern wieder nur in einer zufälligen Ansicht bestehen könnte; und dieser Schein selbst hat, wenn wir näher zusehen, keinen Ort, in dem er sich bilden, kein Subjekt, dem er entstehen könnte. Ebensowenig gelingt es ihm mit der Methode, durch die er den apriorischen Constructionen ein Ende machen will. Alle jene Einwendungen gegen die gegebenen Begriffe, auf die Herbart seine eigene Metaphysik gründet, beruhen schließlich doch nur auf seinen Bestimmungen über das Seiende; diese Bestimmungen hat er aber nicht auf Grund der Erfahrung, durch wissenschaftliche Analyse derselben gewonnen, sondern sie sind eine apriorische Voraussetzung, für die er keinen weiteren Beweis nöthig findet. So will er denn freilich das Gegebene erklären, aber die Richtung dieser Erklärung ist zum voraus durch Principien vorgezeichnet, die weder aus der Erfahrung geschöpft, noch an ihr bewährt sind. Auch Herbart kann mithin die idealistische und aprioristische Neigung der nachkantischen Philosophie nicht verläugnen und gerade weil er ihr entgehen möchte, kommt sie bei ihm nur um so deutlicher zum Vorschein.

3. Fortsetzung: Herbart's Aesthetik, praktische Philosophie und Religionslehre.

Mit der Metaphysik und selbst mit der Psychologie soll nach Herbart, dem ja schon Kant in der Trennung des Theoretischen und des Praktischen vorangegangen war, die Aesthetik (in dem S. 837 angegebenen umfassenderen Sinn) in keiner solchen Verbindung stehen, daß sie ihrem allgemeinen Inhalt nach irgend-

wie durch jene bedingt wäre; denn die Metaphysik hat es mit dem Gegebenen zu thun, die Urtheile des Wohlgefallens und Mißfallens dagegen sind, wie er glaubt, von der Kenntniß des Gegebenen in ihrem Ursprung ganz unabhängig, und erst bei ihrer Anwendung und ihrem Uebergang in einzelne Kunstlehren, wie Politik und Pädagogik, wird die Herbeiziehung der Psychologie nöthig. Indessen findet zwischen beiden doch auch bei Herbart ein engerer Zusammenhang statt, als er selbst einräumt. Wenn er die Ethik auf Aesthetik zurückführt, so liegt dieß ganz in der Richtung eines Determinismus, für den es folgerichtig wohl ein Urtheil über die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Seienden geben kann, aber keine Forderung eines solchen, das sein soll, auch wenn es nicht ist; und wenn sich die sittlichen wie die ästhetischen Urtheile, ohne alle Rücksicht auf den Inhalt des Beurtheilten, ausschließlich auf seine formalen Verhältnisse beziehen sollen, so erinnert uns dieß daran, daß auch die Metaphysik sich nicht mit der Beschaffenheit, sondern nur mit den Verhältnissen der realen Wesen, nur mit den Formen beschäftigt, unter denen sich ihr Zusammensein darstellt[1]).

Den Gegenstand der Aesthetik bildet im allgemeinen das Schöne, oder wie auch gesagt wird, das, worauf die Geschmacksurtheile sich beziehen. Schön ist aber, im Unterschied von dem Begehrten und dem Angenehmen, das, was an den Objekten unwillkührlich gefällt. Nun läßt sich aber alles, was uns gefällt oder mißfällt, auch ohne Beifall oder Mißfallen rein theoretisch vorstellen; und da nun dasselbe nicht in derselben Beziehung, in der es gleichgültig ist, gefallen oder mißfallen kann, so schließt Herbart, die Materie der Dinge sei gleichgültig, nur ihre Form, nur die Verhältnisse gewisser einfachen Elemente seien der ästhetischen Beurtheilung unterworfen. Er verlangt daher von der

---

1) Zum folgenden vgl. man neben Erdmann (III, b, 318 ff.) auch Trendelenburg Histor. Beitr. III, 122 ff.

Aesthetik, daß sie uns in die Auffassung der gesammten einfachen Verhältnisse versetze, die beim vollendeten Vorstellen Beifall und Mißfallen erzeugen (VIII, 11 ff. I, 124 ff.). Aus diesem Gesichtspunkt ist später in seiner Schule die Aesthetik im engeren Sinn bearbeitet worden. Er selbst hat sich in dieser Beziehung auf kurze Andeutungen (I, 146 ff. 159 ff. II, 106 ff. u. a. St.) beschränkt und sich aus dem Gebiete, das er im allgemeinen als das ästhetische bezeichnet, zu eingehenderer Darstellung den Theil ausgewählt, der sich mit dem sittlich Schönen beschäftigt, die praktische Philosophie.

Von den übrigen Theilen der Aesthetik unterscheidet diese sich dadurch, daß sie es mit Willensbestimmungen zu thun hat; im übrigen gilt auch von ihr, was von der Aesthetik überhaupt gilt. Sie hat zu fragen, was in unserem Wollen an sich selbst gefällt oder mißfällt, und sie kann dieses nur in gewissen Verhältnissen der Willensthätigkeiten suchen. „Die sittlichen Elemente sind gefallende und mißfallende Willensverhältnisse" (I, 137). Welches diese sind, läßt sich in durchaus allgemeingültiger Weise angeben: „vollendete Vorstellung des gleichen Verhältnisses führt das gleiche Urtheil mit sich"; aber diese Urtheile lassen sich, wie Herbart glaubt, nicht auf Ein höheres gemeinschaftliches Princip zurückführen. Wollen wir daher die Vorstellung der einfachsten absolut gefallenden Willensverhältnisse mit dem Namen der sittlichen Musterbegriffe oder Ideen bezeichnen, so wird von denselben nur in der Mehrzahl gesprochen werden dürfen. (I, 137. VIII, 25 ff.).

Näher sind es der ursprünglichen sittlichen Ideen nach Herbart fünf. Sieht man zunächst auf den Einzelnen und das Verhältniß seines Willens zu sich selbst, so gefällt theils die Einstimmung des Willens mit dem eigenen Urtheil, die innere Freiheit, theils das richtige Größenverhältniß der Strebungen, die Vollkommenheit, und so erhalten wir an diesen Begriffen die zwei ersten sittlichen Ideen. Faßt man andererseits

das Verhältniß des Einzelnen zu Andern in's Auge, und betrachtet man dieses zunächst als ein blos vorgestelltes, so wird man derjenigen Bestimmung dieses Verhältnisses Beifall geben, derzufolge der Wille die Befriedigung des fremden Willens unmittelbar zu seinem Gegenstand macht, und darin besteht das Wohlwollen, die dritte von den sittlichen Ideen. Betrachtet man endlich das gleiche Verhältniß als ein wirkliches, ein Verhältniß mehrerer in die Sinnenwelt eingreifender und sich darin gegenseitig hemmender Willen, so zeigt sich einestheils ein Mißfallen am Streite, es wird verlangt, daß er vermieden werde, daß jeder Wille den ihn hemmenden Willen der Andern zulasse, ihm etwas überlasse, und daß dieß alle gleichmäßig thun; und hieraus ergiebt sich die Idee des Rechts, d. h. der Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streit vorbeuge. Anderntheils mißfällt nicht minder die Störung, welche entsteht, wenn die absichtliche Wohlthat oder Uebelthat unerwiedert bleibt, und so erhalten wir die Idee der Billigkeit oder der Vergeltung. Aus der Anwendung dieser fünf ursprünglichen Ideen auf die Gesellschaft entstehen dann weiter vier abgeleitete oder gesellschaftliche Ideen. Der Idee des Rechts entspricht die Idee der Rechtsgesellschaft, der Vergeltung das Lohnsystem, dem Wohlwollen das Verwaltungssystem, der Vollkommenheit das Cultursystem. Alle diese Systeme vereinigen und durchdringen sich in der „beseelten Gesellschaft“ (VIII, 101 ff.), dem Ganzen, das von einem gemeinschaftlichen auf ihre Darstellung gerichteten Willen erfüllt ist, das aber wieder verschiedene, vollkommenere und unvollkommenere, engere und umfassendere, sich unter- und übergeordnete Formen hat. „Die Eigenheit eines Vernunftwesens, vermöge deren es den praktischen Ideen gemäß Gegenstand des Beifalls wird“, ist die Tugend; in einer Auseinandersetzung dessen, was in den verschiedenen Fällen zu thun und zu lassen ist, und der Gesinnung, mit welcher darüber zu beschließen ist, besteht die Pflichtenlehre; wiewohl aber Her-

bart selbst die Grundzüge einer solchen entwirft, findet er doch, sie sei immer unzulänglich, da sie nur einzelne Momente hervorheben könne, aber die genaue Abmessung des richtigen Handelns einem jeden für jeden konkreten Fall überlassen müsse. (VIII, 107 ff. 150 ff.). Die Bildung zur Tugend bildet den Mittelpunkt der Erziehung. Mit der Erziehungslehre, der Pädagogik, hat sich Herbart als Schriftsteller fortwährend eifrig und sorgfältig beschäftigt, und auch in seiner Schule ist dieses Fach im Zusammenhang mit der Psychologie fleißig angebaut worden; die gegenwärtige Darstellung kann jedoch auf seine Leistungen in demselben nicht näher eingehen.

Aus dem Bedürfniß der Gesellschaft entspringt der Staat. Soll die Gesellschaft Bestand haben, so bedarf es eines äußeren Bandes, einer Macht, die sie zusammenhält; und diese Macht muß den ganzen Boden, auf welchem die einander durchkreuzenden gesellschaftlichen Sphären sich begegnen, allein beherrschen, um sie alle zu beschützen und jedem Zusammenstoß zwischen ihnen vorzubeugen. Der Staat ist daher nichts anderes, als „Gesellschaft durch Macht geschützt", und sein Zweck ist die Summe der Zwecke aller auf seinem Machtgebiet gebildeten Gesellschaften, der Rechtsgesellschaft, des Lohnsystems, des Verwaltungs- und Kultursystems. Der Beschränkung des Staatszwecks auf den Rechtsschutz widerspricht Herbart, und der Theorie, welche die Staatslehre auf die Rechtsidee allein gründen will, hält er entgegen, die Verbindung der Menschen zum Staate sei überhaupt nicht Ausfluß irgend einer Idee, sondern das Werk einer psychologischen Nothwendigkeit, und wenn die in den Gemüthern lebendig gewordenen Ideen hiezu mitwirken, so gelte dieß doch nicht blos von der Rechtsidee, sondern von allen praktischen Ideen. Zunächst beruht der Staat, wie er sagt, darauf, daß sich unter den Menschen der Unterschied der Stände, der Dienenden, Freien, Angesehenen und Herrschenden bildet. Was aber die Menschen in dieses Verhältniß zusammenführt, ist ein Dreifaches: der

Privatwille der Einzelnen, durch den sie sich zu einem allgemeinen Willen vereinigen, die „Form“ oder die politischen Einrichtungen, und die Macht. Herbart seiner Seits legt unter diesen drei Stücken, im ausgesprochenen Gegensatz zu der vorherrschenden Neigung der Zeit, den Verfassungsformen einen so geringen Werth bei, daß er von dem Tadel, die Bedeutung freier politischer Institutionen unterschätzt zu haben, nicht freizusprechen ist. Die Formen folgen, wie er glaubt (VIII, 130. II, 134) aus dem Gemeinwillen und den natürlichen Bedingungen seiner Verwirklichung von selbst, und die eigentliche Bürgschaft für den Bestand der Staatsordnung und den heilsamen Gebrauch der Staatsmacht liegt weit mehr in den Sitten des Volks und dem guten Willen der Regierung, als in irgend einer verfassungsmäßigen Garantie. „Eine edle Nation,“ ruft er aus, „falls sie das Glück hat, eine edle Regierung zu besitzen, richte geradezu auf diese ihr Vertrauen, und blicke dankbar gen Himmel! Sie hüte sich zu künsteln!“ (II, 144). Seiner Ansicht nach handelt es sich bei der Staatskunst weniger um die Erfüllung rechtlicher Anforderungen, als um die Berechnung einer psychologischen Nothwendigkeit. Sie soll die Gesellschaften, welche der Staat vorfindet, und unter denen Herbart außer den obengenannten namentlich auch die Ehen und die Kirchen hervorhebt, in das richtige Verhältniß bringen, das Gleichgewicht der socialen Kräfte herstellen. Sie leistet dieß durch eine dreifache Thätigkeit: die wiederherstellende, die erhaltende und die verbessernde. Die Gesetze aber, denen sie hiebei zu folgen hat, ergeben sich aus der Psychologie: der Statik und Mechanik des Geistes entspricht die Statik und Mechanik des Staates, deren Grundlinien Herbart, wenn auch nur in aphoristischen Andeutungen, entworfen hat[1]). Ueber den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen im Staatsleben findet man bei ihm manche treffende Bemerkung,

1) VIII, 127 ff. II, 132 ff. vgl. 80 ff. VI, 17—48. IX, 221 ff. 405 ff.

den Schwächen des damaligen Liberalismus, seiner Ueberschätzung der politischen Formen, seiner Vernachläßigung der realen, in den gesellschaftlichen Zuständen liegenden Bedingungen ihrer Wirksamkeit tritt er mit richtiger Einsicht entgegen; aber ihm selbst fehlt es doch zu sehr an dem specifisch politischen Sinn und Blick, seiner Theorie zu sehr an einem klaren, mit fester Hand durchgeführten Princip, seine ganze politische Haltung ist eine zu passive und im beschränkten Sinn conservative, zu sehr bloßes Gehenlassen und Zusehen, als daß sich auf diesem Gebiete eine bedeutende und eingreifende Leistung von ihm hätte erwarten lassen.

Wie sich nun in der Politik und Pädagogik die Psychologie mit der praktischen Philosophie zur Lösung einer praktischen Aufgabe verbindet, so beruht auch die Religion und die Religionslehre auf einer Verbindung theoretischer und praktisch-ästhetischer Elemente. Das Bedürfniß, welchem die Religion entgegenkommt, ist ein ethisches: sie soll den Leidenden trösten, den Verirrten zurechtweisen, den Sünder bessern und dann beruhigen. Sie bildet insofern eine Ergänzung zu den Lehren von Gütern, Tugenden und Pflichten. Alle bedürfen dieser Ergänzung, weil niemand moralisch vollkommen gesund ist, weil jeder bisweilen mit seinen sittlichen Motiven in's Schwanken geräth; auch dem Staat ist sie unentbehrlich, denn die Kirche ist das Band, welches die Menschen auch da noch zusammenhält, wo seine Fugen anfangen zu klaffen, und er hat deßhalb den Kirchen den Schutz zu gewähren, dessen sie ihrerseits nicht entrathen können, da sie sich auf dem Boden des Staates bewegen, auf dem er allein zu regieren und Ordnung zu halten hat. Liegt aber auch das Bedürfniß des religiösen Glaubens zunächst auf dieser Seite, so gründet sich doch seine Berechtigung in der Hauptsache auf teleologische Erwägungen, zu denen uns die Naturbetrachtung hinführt; Erwägungen, welche sich Herbart aus ähnlichen Gründen aufdrängen, wie (nach S. 154 f.) Leibniz. Denn wenn auch

alle natürlichen Vorgänge als solche mechanisch zu erklären sind, so ist doch jede solche Erklärung nur unter gegebenen meist sehr mannigfaltigen und zusammengesetzten Bedingungen möglich; diese Bedingungen könnten aber alle an sich selbst auch anders bestimmt sein und daß sie durch den bloßen Zufall, ohne eine zwecksetzende Intelligenz, so wie sie sind zusammengeführt seien, ist so außerordentlich unwahrscheinlich, daß der Glaube an diese Intelligenz, wenn auch nicht mit voller wissenschaftlicher Strenge erwiesen, doch als ein ausreichend begründeter erscheint. Andererseits begreift es sich aber aus diesem Ursprung der Religion, daß die Gottheit kein Gegenstand des Wissens, nichts in scharfen Begriffen aufzufassendes ist, daß sich jeder seinen Gottesbegriff nach seinem Gemüth bildet; so gewiß auch die metaphysische Spekulation dazu benützt werden kann, in Verbindung mit den praktischen Ideen von dem vortrefflichsten der Wesen unangemessene Vorstellungen abzuwehren[1]). Genauer und in selbständiger Untersuchung ist Herbart weder auf den Gottesbegriff (der auch seiner Metaphysik ganz besondere Schwierigkeiten dargeboten haben würde), noch auf das Wesen und die Hauptformen der Religion eingegangen; und so erklärt es sich um so eher, daß in seiner Schule verschiedene Ansichten über diese Fragen hervortreten, und neben der vorherrschenden, mit Herbart's eigener Denkweise übereinstimmenden Richtung auf einen nüchternen moralischen Rationalismus auch ein krasser Wunderglaube in derselben seine Vertretung gefunden hat.

4. Beneke.

Mit Herbart berührt sich der Berliner Friedrich Eduard Beneke (1798—1854) nicht blos durch seine Psychologie, sondern auch durch seine praktische Philosophie und seine Pädagogik; und in der späteren Ausführung seines Systems (seit 1822) läßt

1) I, 158, 275 ff. II, 56 ff. IV, 328 ff. 611 ff. vgl. III, 132 ff.

sich auch Herbart's Einfluß nicht verkennen, wogegen er zu der ersten Ausbildung seiner Ansichten hauptsächlich durch Kant, Jacobi und Schleiermacher angeregt worden war. Während aber Herbart seine Psychologie auf die Metaphysik gründet, will Beneke die Metaphysik, soweit er sie überhaupt zuläßt, auf die Psychologie gründen; und in dieser selbst schließt er sich zwar mit dem Versuche, das Seelenleben aus seinen ersten Elementen genetisch zu erklären, an Herbart an, aber in seinen allgemeinen Voraussetzungen und seinem Verfahren unterscheidet er sich von jenem sehr erheblich. Bei Herbart beruht die Erklärung des Gegebenen, welche er von der Philosophie verlangt, auf Begriffen, die ihm vor aller Erfahrung feststehen. Beneke dagegen sieht den Grundfehler der neueren deutschen Philosophie darin, daß sie überhaupt etwas anderes als Erfahrungswissenschaft sein will. Seiner Ansicht nach kann die Philosophie nur von dem ausgehen, was uns unmittelbar gegeben ist, und ein solches ist nur das im Bewußtsein gegebene. Sie hat sich daher durchaus auf die innere Erfahrung zu gründen: die Psychologie soll, wie bei Fries, wenn auch in anderer Behandlung, die philosophische Grundwissenschaft sein. Sie kann und muß dieß um so mehr, da unsere Seele, wie Beneke glaubt, das einzige ist, das wir erkennen, wie es an sich ist; eine Voraussetzung, mit deren wissenschaftlicher Begründung und Bestimmung es der Philosoph freilich viel zu leicht genommen hat.

In den psychologischen Untersuchungen, welchen Beneke den größten Theil seiner Schriften gewidmet hat, ist es sein durchgängiges Bestreben, die Bewußtseinserscheinungen auf ihre einfachsten und ursprünglichsten Elemente zurückzuführen, und das abgeleitete und zusammengesetzte aus diesen seinen Grundbestandtheilen als das natürliche Ergebniß ihrer Verbindung und Umbildung begreiflich zu machen. Nun zeigt uns unser Bewußtsein die Seele als ein unräumliches und somit immaterielles Wesen, und wir haben keinen Grund, sie für etwas anderes zu

halten, da wir sie ja nicht, wie die räumlichen Dinge, durch die äußeren Sinne wahrnehmen. Aber doch kann sie, nach Beneke's Ansicht, nicht in dem Sinn einfach sein, wie dieß Herbart behauptet hatte. So sehr dieser vielmehr mit der Bestreitung der gewöhnlich angenommenen, viel zu abgeleiteten und zusammengesetzten Seelenvermögen in seinem Recht ist, so muß doch nothwendig allem, was in der Seele geschieht, auch dem Aufnehmen und Aneignen gegebener Reize, eine Kraft oder ein Vermögen zu Grunde liegen, und da nun verschiedenartige Reize von ihr aufgenommen werden, müssen von Anfang an mehrere elementare Vermögen, oder „Urvermögen" in ihr liegen; sie muß aus gewissen mit einander auf's innigste verbundenen „Grundsystemen" bestehen. Durch diese Vermögen, deren sogar jeder einzelne Sinn mehrere umfassen soll, werden zuerst in Folge der äußeren Eindrücke sinnliche Empfindungen gebildet. Es sollen sich sodann 2) wie die Empfänglichkeit für neue Reize beweise, auch neue Urvermögen der Seele anbilden. In den aus den Urvermögen und den Reizen hervorgegangenen Gebilden (oder Akten) sind nun ferner 3) diese beiden Elemente derselben bald fest, bald beweglich mit einander verbunden; und in dem letzteren Falle streben die Seelengebilde ihre beweglichen Elemente gegen einander auszugleichen, dieselben fließen von den einen in die anderen über. Diejenigen, welche einen Theil ihrer Elemente abgegeben haben, können in Folge davon unbewußt werden; da aber der Rest doch fortdauert, bleiben sie als Spuren in der Seele und können deßhalb später wieder in's Bewußtsein erhoben, reproducirt werden. Sehen wir endlich 4) auf das Verhältniß der psychischen Gebilde, so zeigt sich, daß sie einander nach Maßgabe ihrer Gleichartigkeit anziehen und dadurch Verbindungen eingehen, welche durch hinzutretende Ausgleichung zu Verschmelzungen werden.

Vermittelst dieser vier „Grundprocesse" soll sich nun das ganze Seelenleben aus den Urvermögen und den Reizen entwickeln. Schon in ihren Urvermögen stehen die Menschen an

Kräftigkeit, Lebendigkeit und Reizempfänglichkeit sich nicht gleich, und es ist dadurch, je nachdem es mit jeder von diesen Eigenschaften in diesem oder jenem psychischen System, diesem oder jenem Sinn bestellt ist, die allgemeine Richtung des geistigen Lebens prädeterminirt. Aber alle Kräfte der ausgebildeten Seele, und daher auch die bestimmteren Unterschiede der geistigen Begabung unter den Einzelnen, entstehen erst im Laufe des Lebens unter dem Einfluß der äußeren Reize, sie bestehen in nichts anderem, als in den Spuren der früher erregten Gebilde, und sind aus diesem Grunde ebenso mannigfaltig, wie diese Spuren, so daß der Mensch nicht blos Einen Verstand, Eine Urtheilskraft u. s. f. hat, sondern unzählige Verstandeskräfte, Urtheilsvermögen, Willenskräfte u. s. w. Beneke läugnet deßhalb auch, daß die sinnlichen Kräfte und Thätigkeiten der Seele von den geistigen der Art nach verschieden seien; denn da das Geistige aus dem Sinnlichen stamme, so müssen beide denselben Ursprung haben, und auch das Sinnliche müsse seiner Grundnatur nach geistig sein. Auf die thierischen Seelen und ihre Empfindungen soll dieß zwar nicht ausgedehnt werden; doch sollen sich die menschlichen von jenen ursprünglich nur durch die größere Kräftigkeit unterscheiden, vermöge deren ihre Akte in ihnen vollkommener beharren und erst in der Folge soll dieser Gradunterschied zu einem Artunterschied werden. (Pragmat. Psychol. I, 23 ff.) Bei dieser Ansicht war es, wie Erdmann richtig bemerkt[1]), sehr natürlich, daß Beneke für die menschliche Entwicklung von der kunstmäßigen Zuführung äußerer Reize, von der Erziehung und dem Unterricht, alles erwartete, und daß andererseits seine Philosophie gerade bei Pädagogen besonderen Anklang fand.

Die abgeleiteten Bildungsformen der Seele, deren Beneke im ganzen fünf zählt, führen sich auf zwei Hauptklassen zurück: Vorstellungsgebilde und Stimmungsgebilde. Die ersteren betreffend

1) Grundriß der Gesch. d. Phil. II, 645.

handelt es sich dann wieder theils um die Reproduktion theils um die Combination der Vorstellungen. Die Reproduktion (auf welche auch die produktive Phantasiethätigkeit zurückgeführt wird) leitet Beneke, ähnlich wie Herbart, aus einem jeder einzelnen Vorstellung inwohnenden Streben zu ihrer Wiedererzeugung her. In der Combination der Vorstellungen besteht das Denken. Diese Combination betrifft aber theils gleichartige theils ungleichartige Vorstellungen. Auf die Combination gleichartiger Vorstellungen beziehen sich diejenigen Denkthätigkeiten, welche die Logik untersucht; aus der Verbindung ungleichartiger Vorstellungen zu ganzen Gruppen und Reihen ergeben sich die metaphysischen, auf das Sein und die Beschaffenheit desselben bezüglichen, Ueberzeugungen. Sowohl die Logik (auf die ich hier nicht näher eingehen kann) als die Metaphysik stützt sich bei Beneke durchaus auf die Psychologie. Das Sein und die allgemeinsten Verhältnisse desselben, die Inhärenz und die Causalität, sind uns als ursprüngliche Anschauungen in unserem Selbstbewußtsein gegeben; wir sind uns unseres eigenen Seins bewußt, wir finden in unserem Selbst viele Vermögen und Anlagen beisammen, wir finden uns in der Erzeugung von Vorstellungen als Ursachen einer Wirkung. Erst von uns selbst (unserer „Eigengruppe") übertragen wir diese Bestimmungen auf Dinge außer uns („Sachgruppen") und auf andere Menschen („Andergruppen"). Wir selbst sind uns in der Einheit aller Bestandtheile unseres Wesens, in dem Zusammen unseres eigenen Seins unmittelbar innerlich gegeben, das Vorgestellte ist daher hier mit dem Vorstellenden identisch. Bei den materiellen Dingen sind uns nur die Empfindungen zusammen gegeben, und wenn wir diesem subjektiven Zusammen ein objektives unterlegen, so thun wir dieß immer mit einer gewissen Unsicherheit, da wir ja dafür keine andere Gewähr haben, als die vielfache Wiederholung des Zusammenwahrnehmens. Die Seelen anderer Menschen fassen wir durch ihre Aeußerungen als die Zeichen dessen auf, was in ihnen vorgeht; aber die Auslegung dieser Zeichen ist

gleichfalls unsicher, und die Verbindung des einzelnen in den Andergruppen weniger innig, als in unserer Eigengruppe. Wenn uns aber hiebei zunächst nur die anderen Menschen als Wesen, wie wir selbst, erscheinen, die übrigen Dinge dagegen, im Unterschied von unserer Seele, sich als räumlich ausgedehnte darstellen, so bestehen doch auch sie, wie Beneke glaubt, und aus der Wechselwirkung der Seele mit dem Leibe beweist, in Wahrheit aus unräumlichen Kräften, welche unserer Seele ihrem Grundwesen nach verwandt sind, und sich nur durch ihre geringere Kräftigkeit, nur dadurch von ihr unterscheiden, daß die Seele schon unter den gewöhnlichen Umständen Bewußtsein entwickelt, das Leibliche nur unter ungewöhnlichen[1]). Andererseits schließt aber Beneke aus der Mannigfaltigkeit dessen, was den Inhalt unseres Bewußtseins ausmacht, daß das Ich ein aus den sämmtlichen im Lauf unseres Lebens entstandenen Seelengebilden zusammengesetzter Complex sei; eine Behauptung, mit der er sich, wie in so manchem andern, trotz seines Widerspruchs gegen Herbart, doch auch wieder an diesen anschließt.

Wie die Logik und die Metaphysik auf den Vorstellungsgebilden beruhen, so beruht die praktische Philosophie auf den Stimmungsgebilden, den Gefühlen: die Moral auf den Gefühlen des Sittlichen und Unsittlichen, die Rechtslehre auf denen des Rechts und des Unrechts, die Aesthetik auf denen des Schönen, des Erhabenen u. s. f. Was insbesondere die Moral betrifft, so messen wir den Werth der Dinge, nach Beneke, an den Steigerungen und Herabstimmungen, die unsere Gefühle, Vorstellungen und Begehrungen durch sie erfahren; je höher dieselben durch etwas gesteigert werden, um so höheren Werth legen wir ihm bei. Auch wenn wir uns um fremdes Wohl und Wehe bekümmern, ist dieß nur dadurch möglich, daß wir die in den

1) M. vgl. hiezu, was S. 409. 436 aus Kant, S. 316 aus Platner angeführt ist.

Andern vorgehenden Steigerungen und Herabstimmungen in uns nachbilden, es beruht mit Einem Wort auf Sympathie. Was aber unsern Zustand steigert oder herabstimmt, dieß hängt ganz von unserer bisherigen Entwicklung und ihren Bedingungen (vgl. S. 867 f.) ab: nicht einmal das Gefühls- und Begehrungsvermögen ist uns angeboren, noch weniger können dieß unsere sittlichen Begriffe und Grundsätze sein, sondern aus unsern Urvermögen und Angelegtheiten gehen unter dem Einfluß der gegebenen Reize unsere Gefühle, aus ihrer Reproduktion gehen die Werthvorstellungen und Begehrungen, und aus diesen die sittlichen Begriffe und das System derselben, das Sittengesetz, hervor. Nichtsdestoweniger unterscheidet auch Beneke zwischen der blos subjektiven und der objektiven Werthschätzung. Einen objektiven Werth hat nur das, was vermöge der allgemein menschlichen Entwicklung eine Steigerung der Stimmung herbeiführt, und je größer diese ist, um so höher ist jener Werth. Hierauf gründet sich die allgemein gültige praktische Norm, die sittliche Nothwendigkeit, die Pflicht. Je höher unser Denken und Wollen sich entwickelt, um so lebhafter fühlen, um so deutlicher erkennen wir diese Nothwendigkeit, und insofern ist das Sittengesetz eine Forderung der Vernunft; aber angeboren ist uns weder diese noch jenes.

Das gemeinsame Erzeugniß theoretischer und praktischer Motive ist die Religion. Indessen erklärt sich Beneke über sie ebenso behutsam und zurückhaltend, wie Herbart. Er vertheidigt den Unsterblichkeitsglauben gegen den Materialismus, aber so, als ob er selbst seiner Sache nicht recht sicher wäre. Er führt aus, daß das Gegebene als ein fragmentarisches und bedingtes uns nöthige, seine Ergänzung in einem Unbedingten, in der Gottheit zu suchen, die wir uns nur theistisch denken dürfen; aber er verhehlt nicht, daß wir über sie sehr wenig wissen und ganz überwiegend auf einen Glauben beschränkt seien, der mehr auf Gefühlen, als auf Begriffen, auf dem Bedürfniß nach einem höheren Halte unter den Uebeln und Wechselfällen des Lebens, und namentlich auch

auf dem eines moralischen Haltes beruhe. Wenn man nichtsdestoweniger auch bei ihm Unterstützung für einen supranaturalistischen Dogmenglauben gesucht hat, so mißkannte man seine ausgesprochen rationalistische Denkweise. Beneke's Bedeutung liegt aber überhaupt nicht auf dieser Seite. Er ist wesentlich Psycholog und Pädagog, er hat seine Stärke in der Beobachtung und Zergliederung des Seelenlebens; und auf diesem Gebiete hat er sich wirklich Verdienste erworben und auf das Lob eines gewissenhaften und scharfsinnigen Forschers Anspruch zu machen. Im ganzen ist aber doch sein Standpunkt wie seine Begabung zu beschränkt, als daß sich eine durchgreifendere Einwirkung auf den Gang der deutschen Philosophie von ihm hätte erwarten lassen.

5. Schopenhauer.

Ein weit reicheres und glänzenderes Talent war Arthur Schopenhauer aus Danzig (1788—1860), der Sohn der bekannten Erzählerin. Schopenhauer nimmt nicht blos als Schriftsteller eine hervorragende Stelle in der philosophischen Literatur ein, sondern er ist auch ein Mann von ungewöhnlicher geistiger Begabung und vielseitiger Bildung, welchen die Schärfe seines Denkens wie die Kraft seiner Anschauung zur philosophischen Forschung entschieden befähigte. Wenn er nichtsdestoweniger mit Beneke das Schicksal getheilt hat, daß er lange Zeit fast unbeachtet blieb, und daß sich ihm die Aufmerksamkeit erst gegen das Ende und nach dem Ende seines Lebens allgemeiner und eingehender zuwandte, so liegt der Grund davon theilweise allerdings in dem eigenthümlichen Charakter seiner Philosophie und ihrem Gegensatz gegen die herrschende Denkweise, nicht zum kleinsten Theil aber auch in seiner Persönlichkeit und seinem persönlichen Verhalten. So tief sein wissenschaftliches Streben, so lebhaft sein Gefühl für das Schöne, so ausgebildet sein Geschmack, so stark der ideale Zug seiner Natur ist, so unbändig ist andererseits seine Sinnlichkeit, so maßlos seine Selbstüberschätzung und

Selbstanpreisung, so kleinlich seine Eitelkeit, so brennend sein Ehrgeiz, so rücksichtslos seine Selbstsucht. Unfähig, von sich selbst zu abstrahiren, und sich durch die Wissenschaft über die eigenen Schwächen erheben zu lassen, überträgt er alle Widersprüche und Grillen seiner launenhaften Natur in sein System; jede wissenschaftliche Einrede und jeder Erfolg eines gleichzeitigen Philosophen erscheint ihm als ein Attentat auf seinen eigenen Ruhm, erregt seinen unversöhnlichen, in leidenschaftlichen Schmähungen sich ergießenden Haß; und statt die Stellung, zu der er sich berechtigt glaubt, in geduldiger Arbeit zu erringen, zieht er sich, nach vorübergehenden unsteten Anläufen zu einer akademischen Thätigkeit in Berlin, seit 1831 nach Frankfurt a. M. in den Schmollwinkel zurück. Bei einem solchen Verhalten ist es nicht zu verwundern, daß er die Anerkennung, welche er fand, nicht früher gefunden hat. Aber wie viel er immer gefehlt haben mag, die Geschichte der Philosophie darf ihn nicht übergehen, und sollte sie auch des einseitigen, ungesunden und widersprechenden noch so viel bei ihm aufzuzeigen haben, für unbedeutend wird sie ihn nicht erklären können.

Schopenhauer's Philosophie ist das idealistische Gegenstück zu Herbart's Realismus. Beide gehen zunächst von Kant aus; beide sind durch Fichte's Schule hindurchgegangen, der eine in Jena, der andere in Berlin; beide sind von ihm so wenig wie von Schelling und Hegel befriedigt, und wollen auf kantischer Grundlage ein neues System aufführen, die Consequenz des kantischen Kriticismus richtiger ziehen. Aber in ihrer Auffassung Kant's und in ihrer Ansicht über das, was zu seiner Verbesserung zu thun sei, gehen sie nach entgegengesetzten Seiten auseinander: was der eine als sein höchstes Verdienst preist, erscheint dem andern als seine größte Schwäche; und wenn sich Herbart, um dem fichte'schen Idealismus zu entgehen, zu Leibniz und Wolff zurückwendet, so will Schopenhauer, so wenig er selbst dieß auch Wort hat, so gehässig und geringschätzig er über Fichte

urtheilt, diesen Idealismus doch nur verbessern und ergänzen. Wie aber Herbart's Realismus in Idealismus umschlug so schlägt Schopenhauer's Idealismus, wie wir finden werden, in einen harten Realismus, einen materialistischen Pantheismus um, über dessen Trostlosigkeit sich der Philosoph nur durch die Resignation der Weltverachtung zu erheben weiß.

Als die Grundlage seines Systems bezeichnet Schopenhauer selbst den kantischen Kriticismus, dessen epochemachende Bedeutung auf's höchste von ihm gerühmt wird. Kant's größtes Verdienst ist aber, wie er sagt[1]), die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich. Was schon Plato und Descartes, Locke und Berkeley in unvollkommener Weise erkannt hatten, daß die ganze objektive Welt nichts anderes sei, als Erscheinung oder Vorstellung, das hat er erst mit voller Klarheit und Sicherheit für immer festgestellt. Schopenhauer seinerseits findet diese Ueberzeugung so selbstverständlich, daß sie kaum eines Beweises bedarf: alles, was uns umgiebt, ist uns nur als Vorstellung gegeben; das Vorstellende, oder das Subjekt, ist daher der Träger der Welt. Aber Kant's Begründung und Ausführung dieses Standpunkts bedarf, wie unser Philosoph glaubt, abgesehen von allem, was im einzelnen gegen sie einzuwenden ist, einer doppelten Verbesserung. Die verschiedenen apriorischen Quellen unserer Vorstellungen, die wir bei Kant finden, müssen auf Eine zurückgeführt, und das Objekt-an-sich, welches er in der späteren, allgemein angenommenen Darstellung seines Systems wieder einschwärzt, muß vollständig beseitigt werden. Als apriorische Elemente unserer Vorstellungen nennt Kant neben den reinen Anschauungen nicht weniger als

1) Die Welt als Wille und Vorstellung 3. Aufl. I, 494 u. o. Auf dieses Hauptwerk Schopenhauer's beziehen sich im folgenden die ohne weitere Bezeichnung gegebenen Citate, deren mir aber, nach Erdmann's eingehenden Nachweisungen (Gesch. d. n. Phil. III, b, 384 ff.) nicht viele nöthig zu sein schienen.

zwölf Kategorieen, von denen eine, die der Wechselwirkung, ohnedieß „ein wahres Monstrum ist", und dann noch die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft, den Schematismus der reinen Verstandesbegriffe u. s. w. Schopenhauer sucht zu zeigen, daß alle diese Vorstellungsformen auf eine einzige, und alle Vorstellungsgesetze auf Eines, den Satz vom Grunde, zurückkommen. Dieser Satz nämlich, dessen Untersuchung Schopenhauer schon seine erste Schrift [1]) gewidmet hat, drückt ihm zufolge (II, 16) „die wesentliche Form alles Objekts, d. h. die allgemeine Art und Weise ihres Objektseins" aus. Seinem allgemeinsten Inhalt nach spricht er aus, daß alle Vorstellungen in einer gesetzmäßigen, der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen; im besonderen stellt er sich unter einer vierfachen Form dar: als Grund des Seins, des Werdens, des Erkennens, des Handelns. Wir erhalten den Grund des Werdens, indem wir zu jeder Veränderung eines Zustandes eine andere als ihren Grund hinzudenken. Ein solcher Grund ist eine Ursache, das Verhältniß zwischen ihm und seiner Folge ist das der Causalität. Das Gesetz der Causalität gilt daher von allen Veränderungen ohne Ausnahme, von allen Erscheinungen; es gilt aber auch nur von ihnen und läßt sich über sie hinaus nicht anwenden. Durch seine Anwendung auf die Empfindungen erhalten wir die Vorstellung der Objekte; diese Anwendung erfolgt aber in unmittelbarer Weise, nicht durch Schlüsse, sondern durch Anschauungen. Das Vermögen dieser anschauenden Erkenntniß, die subjektive Quelle der Causalität und der Objektivität, ist der Verstand, welcher deßhalb auch den Thieren zugeschrieben werden muß, da auch sie die Anschauung der Objekte haben. Das unveränderliche Substrat, welches jede Veränderung des Zustandes voraussetzt, ist die Materie. Die Materie ist daher angeschaute Cau-

1) Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde 1813; 2. Aufl. 1847. 3. Aufl. 1864.

salität und sonst nichts; der Materialismus, welcher das Erkennen und Wollen aus der Materie ableitet, begeht den Widerspruch, das erkennende Subjekt zum Produkt dessen zu machen, was selbst nur durch sein Erkennen und für sein Erkennen existirt. Andererseits aber ist alles Wirkliche nothwendig materiell und eine immaterielle Substanz ist undenkbar, da die Materie die einzige Form ist, unter der sich ein wirkendes, und somit auch ein wirkliches darstellt. — Wenden wir uns weiter vom Werden zum Sein, so entspringen aus dem Satz des Grundes die Anschauungen des Raumes und der Zeit, des Begründetseins jedes Raumtheils durch die übrigen, oder der Lage, des Bedingtseins jedes Zeittheils durch die übrigen, oder der Folge. Aus der Zeitanschauung leitet Schopenhauer mit Kant auch die Zahl ab. — Eine weitere Bedeutung erhält der Satz des Grundes drittens für das Erkennen, das vermittelte, abstrakte, mit Begriffen operirende Denken. Das Vermögen dieses Denkens ist die Vernunft, und sie ist, wie Schopenhauer will, nur dieses; sie kann die vom Verstand gelieferten Anschauungen verarbeiten, aber sie kann keinen neuen Inhalt verschaffen, und es ist deßhalb verfehlt, wenn Kant in der praktischen Vernunft eine selbständige Quelle der sittlichen Begriffe sucht. Die Hauptaufgabe der Vernunft ist die Verknüpfung der Begriffe, die Bildung von Urtheilen. Sofern diese nach dem Gesetz des Grundes erfolgt, sind die Urtheile wahr, und der Grund ist Erkenntnißgrund [1]). Gehen endlich aus unserem Vorstellen Handlungen hervor, so zeigt sich das Gesetz des Grundes als Gesetz der Motivation. Ein Motiv ist nämlich nichts anderes als eine durch's Erkennen wirkende Ursache: Motivation ist die Causalität von innen gesehen. Ebendeßhalb muß aber auch das Gesetz der Cau-

1) Was bei dieser Gelegenheit weiter über die verschiedenen Arten des Erkennens und die Behandlung der einzelnen Wissenschaften gesagt wird, muß ich übergehen.

salität, die Nothwendigkeit alles Geschehens, vom Handeln ebensogut gelten, wie von jeder Veränderung, und an eine Willensfreiheit kann nicht gedacht werden.

Wie nun Schopenhauer hiemit der kantischen Erkenntnißtheorie eine einheitliche Gestalt geben, alle Arten des Vorstellens auf Ein Princip zurückführen will, so will er dieselbe zugleich auch von dem Widerspruche befreien, in den Kant sich seiner Meinung nach dadurch verwickelt hat, daß er die Consequenz des Idealismus nicht vollständig zu ziehen, das Ding-an-sich als Ursache der Empfindung nicht zu beseitigen wagte; wobei es für Schopenhauer's eigene Ansicht gleichgültig ist, daß Kant diesen Widerspruch erst in der zweiten Auflage seiner Kritik d. r. V. begangen haben soll. (Hierüber vgl. m. S. 435 f.) Diese Annahme einer von uns selbst verschiedenen Ursache unserer Empfindungen erscheint Schopenhauer (I, 516 u. a. St.), welcher hiebei selbst an den „Aenesidemus“ seines Lehrers G. E. Schulze (oben S. 583 f.) erinnert, schon deßhalb durchaus unstatthaft, weil sowohl die Empfindung selbst, als das Causalitätsgesetz, nach dem wir von ihr auf das Ding schließen, blos subjektiven Ursprungs seien, und uns mithin über den Umkreis unserer Vorstellungen nicht hinausführen. Die ganze objektive Welt ist also in diesen Kreis eingeschlossen, sie ist Erscheinung, ist Vorstellung und sonst nichts.

Woher nun aber diese Erscheinung? woher haben wir die Welt als eine in unserer Vorstellung gegebene, oder was dasselbe, woher haben wir unsere Vorstellung der Welt abzuleiten? Aus dem Ich, hatte Fichte geantwortet, und es ist schwer zu sagen, was sich anders antworten lassen soll, wenn der Schluß von der Sinnesempfindung auf eine von uns selbst verschiedene Ursache derselben so unstatthaft ist, wie Schopenhauer behauptet. Dieser selbst jedoch räumt dieß nicht ein. Wenn auch Kant's Ableitung des Dings-an-sich verfehlt sei, so sei doch die Anerkennung eines solchen zur gegebenen Erscheinung nothwendig; und statt dessen

mit Fichte das Ich zum Grund der Erscheinung zu machen, das Objekt aus dem Subjekt herzuleiten, sei ganz unzuläßig. Fichte komme zu dieser Annahme nur dadurch, daß er den Satz vom Grunde auf das Verhältniß des Objekts zum Subjekt anwende, während dieser Satz doch allein in der Erscheinung gelte, und das innere Wesen der Welt, das Ding-an-sich, nimmermehr an seinem Leitfaden gefunden werden könne (I, 517. 38 f.). Das letztere ist nun freilich eine seltsame Behauptung: soll überhaupt von der Erscheinung zu ihrem Grunde, ihrem Wesen und ihren Ursachen vorgedrungen werden, so kann dieß nicht anders als nach dem Gesetz des Grundes, diesem allgemeinsten Denkgesetze geschehen, auf dem jeder Schluß von der Wirkung auf die Ursache beruht. Je schwächer indessen dieser Einwurf ist, um so weniger unterläßt es der Philosoph, sein Gewicht durch die heftigsten Ausfälle auf die Person seines Vorgängers zu verstärken; ja er schämt sich nicht, geradehin zu behaupten, Fichte habe Kant blos deßhalb mißverstanden, weil es ihm nicht um die Wahrheit, sondern nur um Aufsehen, zur Beförderung seiner persönlichen Zwecke, zu thun gewesen sei, von Gedankenlosigkeit, Hokuspokus, unsinnigem Wischiwaschi u. dgl. zu reden. Aber gerade weil er jede Gelegenheit benützt, um seinem Widerwillen gegen den Urheber der Wissenschaftslehre in solchen ungerechten und thörichten Schmähungen Luft zu machen, liegt die Vermuthung nur um so näher, diese leidenschaftliche Gereiztheit stamme neben anderem wesentlich auch aus der Verlegenheit, in der er sich befindet, sich der Consequenz des fichte'schen Idealismus zu entziehen, nachdem er die Prämissen desselben eingeräumt hat.

So entschieden sich aber unser Philosoph dagegen sträubt, im Ich als solchem das Ansich der Dinge zu sehen, so unbedingt räumt er ein, daß nur unser Selbstbewußtsein über dasselbe Aufschluß geben könne. Unter den Dingen, welche in ihrer Gesammtheit die Welt bilden, ist eines, das für uns eine ganz eigenthümliche Bedeutung hat. Unser Leib ist uns nicht blos

als Vorstellung gegeben, wie alle andern Objekte, sondern zugleich auf eine ganz andere Weise, „nämlich als jenes jedem unmittelbar bekannte, welches das Wort **Wille** bezeichnet." Unser Leib bewegt sich auf Motive, in Folge unseres Willens, und umgekehrt ist jeder Willensakt zugleich eine leibliche Bewegung, und jede Einwirkung auf den Leib unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: wenn sie ihm zuwider ist, Schmerz, wenn sie ihm angemessen ist, Wollust; die Erkenntniß, die wir von unserem Willen haben, läßt sich von der unseres Leibes nicht trennen, wir können uns jenen ohne diesen „eigentlich nicht vorstellen." Der Leib ist der objektivirte, in die Anschauung getretene Wille, oder wie Schopenhauer sagt, die „Objektität" des Willens. In unserem Leibe ist uns daher zugleich unser Wille, und im Willen ist uns zunächst für unser eigenes Wesen das gegeben, was der Erscheinung als ihr Ansich zu Grunde liegt. Daß alles dieß freilich mehr behauptet als bewiesen ist, kann Schopenhauer selbst sich nicht verbergen; und so hilft er sich denn (I, 122) mit der Auskunft, die bei einem Jacobi ganz in der Ordnung wäre, die er aber einem andern schwerlich hingehen ließe: die Identität des Willens und des Leibes könne nur nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtsein zum Wissen erhoben, aber niemals bewiesen, d. h. aus einer andern unmittelbareren Erkenntniß abgeleitet werden, weil sie selbst die unmittelbarste sei. Wenn diese Auskunft gelten sollte, müßte sie unserer Auffassung der Außenwelt ebenso zugutekommen, wie der unseres eigenen Leibes, denn jene erscheint uns so gut, wie dieser, als etwas unmittelbar gegebenes. Aber was berechtigt den Philosophen überhaupt, aus dem Zusammenhang des Leibes mit dem Willen eine Identität beider zu machen? und warum soll es nur der Wille sein, der mit dem Leib identisch ist, und nicht ebensogut auch das vorstellende Bewußtsein? Unser Denken ist uns doch ebenso unmittelbar bekannt, ebenso eine Thatsache des Selbstbewußtseins, wie unser Wollen; die körperlichen Affektionen werden

uns ebenso zu Sinnesempfindungen, wie zu Schmerz- und Lustgefühlen, das Bewußtsein ist ebenso, wie der Wille, an den Leib gebunden, und es wird uns gleich schwer, uns unser denkendes wie unser wollendes Ich ohne den Leib vorzustellen. Wenn uns endlich der Philosoph verbietet, aus unsern Empfindungen auf die Dinge zu schließen, und wenn er dieses Verbot ausdrücklich auch auf unsern eigenen Leib ausdehnt, auch diesen für bloße Erscheinung, bloße Vorstellung erklärt: giebt uns unser Wille und unser Gefühl ein besseres Recht, an seine Realität zu glauben? Sind denn unsere Gefühle und Willensakte nicht gerade so gut, wie unsere Wahrnehmungen- und Empfindungen, für sich genommen, blos subjektive Vorgänge, bloße Bewußtseinserscheinungen? drängen sich uns andererseits diese nicht ebenso unwillkürlich auf, weisen sie nicht ebenso bestimmt auf äußere Objekte, und zunächst auf unseren Leib, den Vermittler aller Empfindung hin, wie jene? Wo soll da der Unterschied liegen, der nach Schopenhauer so himmelweit ist, daß der Leib, wiefern er wahrgenommen wird, uns nicht über die Erscheinung hinausführt, wiefern er bewegt und gefühlt wird, uns im Willen unser innerstes Wesen offenbart?

Wie es sich aber damit verhalten mag: der Philosoph glaubt nun einmal im Willen das Ansich des Mensch[en] entdeckt zu haben und er beeilt sich, auf diesem Punkte festen Fuß zu fassen, um von hier aus auch das Wesen der Welt zu bestimmen. Das erkennende Subjekt, sagt er (I, 123 f.), ist durch die Beziehung auf den Einen mit seinem Willen identischen Leib Individuum. Da aber abgesehen von dieser Beziehung jener Leib eine Vorstellung ist gleich allen andern, so muß das erkennende Individuum entweder annehmen, daß dieser sein Leib allen andern Objekten gleichartig, und nur sein individuelles Verhältniß zu demselben von dem zu jenen verschieden sei; oder daß er von allen andern wesentlich verschieden, daß er allein zugleich Wille und Vorstellung sei, die andern dagegen bloße Vorstellung, d. h.

bloße Phantome seien, daß, mit anderen Worten, nach der Annahme des „theoretischen Egoismus“ sein Leib das einzige wirkliche Individuum, seine Person das einzige reale Wesen in der Welt sei. Läßt sich nun aber auch diese letztere Annahme durch Beweise nimmermehr widerlegen, so könnte sie doch „als ernstliche Ueberzeugung allein im Tollhause gefunden werden“. Wir sind daher berechtigt, auch alle andern Objekte nach Analogie unseres Leibes zu beurtheilen und anzunehmen, daß sie alle, wie dieser, ihrem innern Wesen nach gleichfalls Wille seien, daß somit alles seinem Wesen nach Wille, daß der Wille, und er allein, das Ansich der Erscheinung, die Wirklichkeit der Welt sei.

Die Bündigkeit dieser Deduktion soll nun hier nicht eingehender geprüft werden. Es soll nicht untersucht werden, ob die Wissenschaft sich nicht ein Armuthszeugniß ausstellt, wenn sie erklärt, eine Annahme könnte zwar nur im Tollhaus vorkommen, aber sie lasse sich nicht widerlegen; ob andererseits diese tollhäuslerische Annahme nicht aus den Behauptungen, welche unser Philosoph selbst aufgestellt hat, sich mit logischer Nothwendigkeit ergeben würde. Nur auf den bedenklichen Sprung will ich aufmerksam machen, den er sich erlaubt, wenn er daraus, daß unser Leib nicht das einzige von einem Willen beseelte Objekt ist, nun sofort schließt, alle Objekte müssen von einem Willen beseelt sein. Es ist ein durchaus falsches Dilemma, das er aufstellt: entweder sind wir allein Wille, oder alles ist Wille. Es ist ja auch der dritte Fall denkbar, daß es außer uns zwar noch weitere wollende Wesen in der Welt giebt, neben diesen aber auch solche, die des Wollens unfähig, durch Kräfte anderer Art bestimmt werden; und gerade diese dritte Annahme ist es, zu der sich bis auf Schopenhauer jedermann ohne Ausnahme bekannt hatte. Daß er nichtsdestoweniger an derselben ganz einfach vorbeigeht, wirft allerdings ein eigenthümliches Licht auf die wissenschaftliche Umsicht und Gründlichkeit des Philosophen.

Doch hören wir ihn weiter. Der Wille soll das Ansich

aller Dinge, das innerste Wesen der ganzen Welt sein. Aber der Einzelwille, der bewußte und persönliche Wille, kann dieß nicht sein. Unter dem Willen soll vielmehr in diesem Zusammenhang etwas allgemeineres, die ganze Gattung verstanden werden, von welcher der menschliche Wille nur die uns bekannteste Erscheinung sei. Aber doch verwahrt sich Schopenhauer dagegen, daß dem Begriff des Willens ein anderer, etwa der der Kraft, substituirt werde; er erklärt vielmehr ausdrücklich, diese müsse vielmehr auf jenen zurückgeführt, jede Kraft in der Natur müsse als Wille gedacht werden. Wenn daher Schopenhauer den Willen zum Weltprincip macht, so hat dieser Begriff bei ihm unverkennbar, wie dieß auch nicht anders sein konnte, etwas zweideutiges und schwankendes. Einerseits muß er von dem, was wir aus unserer Selbstanschauung als Wille kennen, so viel abziehen, daß es sich fragt, mit welchem Recht das, was übrig bleibt, noch so genannt wird; andererseits behält er aber von den Eigenschaften des menschlichen Willens noch genug übrig, um den Zweifel zu rechtfertigen, ob der Natur damit nicht menschliche Absichten und Beweggründe unterschoben werden. Nach jener Beziehung wird uns gesagt, der Wille sei als Ding-an-sich von seiner Erscheinung gänzlich verschieden; er stehe nicht, wie diese, unter dem Satz des Grundes und dem Gesetz der Causalität, er habe daher auch weder Zweck noch Motiv; es sei in ihm keine Vielheit, so unzählig auch seine Erscheinungen seien, und keine Individualität, denn nur im Raum und in der Zeit entstehe die Individualität und ebendamit auch die Vielheit; er allein sei das Ewige in uns, welches den Untergang des Bewußtseins überdaure, während der Intellekt so vergänglich sei, wie das Gehirn, aus dem er entspringe; er wirke nicht blos bewußt, wie im Menschen, sondern auch instinktiv, wie in den Kunsttrieben der Thiere, und blind, wie in den leblosen Körpern, und seine einzelnen Aeußerungen werden nicht allein durch Motive, sondern auch durch Reize, und bei den unorganischen Wesen durch

bloße Ursachen in Bewegung gesetzt; er dürfe nicht blos nicht als Gottheit, sondern auch nicht als Weltseele gedacht werden, denn die Seele bezeichne nur die individuelle Einheit des Bewußtseins, die ihm nicht zukomme, der Begriff der Gottheit aber existire für die Philosophie überhaupt nicht, und sie könne insofern auch nicht Pantheismus sein wollen: denn nur der Atheismus gilt Schopenhauer für consequente Philosophie, im Pantheismus steckt ihm immer noch zu viel vom Theismus. Trotzdem werden aber doch alle Aeußerungen der Naturkräfte, bis auf die Schwere herab, als ein wirkliches Wollen behandelt; der Drang, welcher die Gewässer in die Tiefe, den Magnet nach dem Nordpol hinzieht, wird in dichterischer Schilderung (z. B. I, 140) nach der Analogie des menschlichen Handelns gedeutet, die Qualität der Stoffe, die Eigenthümlichkeit der Pflanzen und Thiere, wird ebensogut, wie der Charakter des Menschen, nach Anleitung des kantischen Prädeterminismus (oben S. 457 f.), für die unmittelbare, ursprüngliche und durch keine anderweitige Ursache bedingte Erscheinung eines Intelligibeln, eines außerzeitlichen untheilbaren Willensaktes, und ebendeßhalb für etwas unbegreifliches und grundloses, eine qualitas occulta, erklärt (I, 154 f. 185 f. u. ö.); und so wenig dieser Wille in der Natur nach Zweck b e g r i f f e n wirkt, so wird ihm doch eine Zweck t h ä t i g k e i t beigelegt, vermöge welcher nicht allein im Organismus (wie dieß Schopenhauer nach Kant schön und tiefsinnig ausführt) durch die nothwendige gegenseitige Beziehung und Abhängigkeit aller seiner Theile die Einheit des schöpferischen Willens sich in innerer Zweckmäßigkeit offenbart, sondern auch im Verhältniß der verschiedenen Naturgebiete eine äußere Zweckbeziehung des einen auf das andere stattfindet, so daß „nicht nur jede Species sich nach den vorgefundenen Umständen bequemte, sondern diese in der Zeit vorhergegangenen Umstände selbst ebenso Rücksicht nahmen auf die dereinst noch kommenden Wesen.“ (I, 182 ff. II, 373 ff.) Wird doch der Natur (wie in der widerwärtigen

und verschrobenen Auseinandersetzung II, 641 ff.) selbst ein Wählen des kleineren von zwei Uebeln und eine für diesen Zweck vorgenommene Irreleitung des Instinkts zugeschoben. Wo irgend die Naturforschung oder der Glaube der Völker die Naturkräfte personificirt, dem Leblosen Neigungen und Abneigungen, Begierde und Streben beilegt, da sieht unser Philosoph eine Vorahnung seiner Metaphysik und eine Bestätigung ihrer Wahrheit. Ja während dem menschlichen Willen hinsichtlich seiner einzelnen Handlungen jede Freiheit abgesprochen wird, soll der Wille als kosmisches Princip, und insofern auch der des Menschen, im thierischen Magnetismus, in sympathetischen Heilungen und magischen Wirkungen unmittelbar in die Erscheinungswelt hereingreifen und unabhängig vom Gesetz der Causalität Erfolge hervorbringen, die keine Erklärung aus natürlichen Ursachen zulassen[1]); als ob Schopenhauer nicht selbst unzähligemale gesagt hätte, daß alle Erscheinung dem Gesetz der Causalität folge, und als ob nicht, dieses vorausgesetzt, jenes irrationale Eingreifen des Willens in den Naturlauf der nackte Widerspruch wäre.

Die verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, die ewigen, unwandelbaren, zeit- und raumlosen Formen des wechselnden individuellen Daseins sind das, was Plato die Ideen genannt hat. Die Gesammtheit dieser Formen bildet, wie dieß Schelling richtig erkannt hat (I, 170 f.), eine Stufenreihe, die mit den allgemeinsten Kräften der unorganischen Materie beginnt und zu immer höheren Bildungen aufsteigt. Da jedes Glied dieser Reihe eine eigenthümliche Erscheinung des Willens ist, hat jedes seine besonderen Kräfte; sie wirken daher gegeneinander, ihr Verhältniß ist eine fortwährende Reibung, ein unausgesetzter Kampf und daher die Unruhe des Naturlebens, die Feindschaft der Naturwesen, die sich nur dadurch erhalten, daß sie einander aufzehren. Ihre Spitze erreicht diese Entwicklung im mensch-

1) Ueber den Willen in der Natur (1835) 3. Aufl. S. 99 ff.

lichen Organismus, oder genauer, im menschlichen Gehirn. „Mit diesem Hülfsmittel steht nun mit Einem Schlage die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Causalität". Der Wille hat sich ein Licht angezündet, die Ueberlegung tritt an die Stelle des Instinkts, Motive an die der Reize und der bloßen Ursachen, es tritt ebendamit die Möglichkeit des Irrthums ein. Aber auch die Erkenntniß ist ursprünglich nur ein Mechanismus zur Objektivation des Willens, und fast in allen Menschen bleibt sie ihm fortwährend dienstbar. An eine empirische Willensfreiheit ohnedem ist, wie wir bereits wissen, nicht zu denken, und der Begriff einer Seele, dieser „transcendenten Hypostase", „ist den deutschen Medicinern und Physiologen zu überlassen, welche, nachdem sie Skalpel und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen zu philosophiren unternehmen" (II, 223). In Wahrheit ist der Intellekt lediglich eine Funktion des Gehirns.

Erinnern wir uns nun hier an das, was uns der Philosoph im ersten Theil seines Systems gelehrt hat, so kommen wir freilich zu einem höchst überraschenden Ergebniß. Dort konnte er uns nicht dringend genug einschärfen, in der ganzen objektiven Welt, und vor allem in der Materie, nichts anderes zu sehen, als unsere Vorstellung. Jetzt ermahnt er uns ebenso dringend, unsere Vorstellung für nichts anderes zu halten, als für ein Erzeugniß unseres Gehirns; und hieran wird dadurch nichts geändert, daß dieses selbst weiterhin eine bestimmte Form der Objektivation des Willens sein soll, denn wenn der Wille dieses Organ nicht hervorbrächte, könnten auch keine Vorstellungen entstehen. Unser Gehirn ist aber diese bestimmte Materie, also nach Schopenhauer: diese bestimmte Vorstellung. Wir befinden uns demnach in dem greifbaren Zirkel, daß die Vorstellung ein Produkt des Gehirns und das Gehirn ein Produkt der Vorstellung

sein soll — ein Widerspruch, für dessen Lösung der Philosoph auch nicht das geringste gethan hat.

Es erwarten uns aber noch weitere Ueberraschungen. Der Wille, haben wir gehört, ist das Wesen der Welt. Also wird auch der Mensch sich, sollte man meinen, nur durch reines und kräftiges Wollen, nur durch seine sittliche Thätigkeit, von der Erscheinung zum Wesen erheben. Und wirklich hatten ja Kant und Fichte diese Folgerung aus den Sätzen gezogen, in denen sich Schopenhauer an sie anschließt. Aber seinen Neigungen und Lebensgewohnheiten hätte die männliche Strenge und Kräftigkeit dieser Moral, seinem ästhetischen Bedürfniß hätte die Beschränkung auf die Moral nicht entsprochen. Und auch in seinem System liegt manches, was sie ihm verbietet. Nennt er auch das Ansich der Welt Wille, so kann er sich doch nicht verbergen, daß diese Bezeichnung nicht ganz passe. Der Wille selbst, bemerkt er (II, 221), sei nur die nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich; aber doch bleibe dieses darin immer noch Erscheinung, ein vorgestelltes, mit der Erkenntnißform der Zeit behaftetes; das Ding an sich selbst, abgesehen davon, daß es sich als Wille darstellt, oder überhaupt erkannt wird, möge Bestimmungen, Eigenschaften, Daseinsweisen haben, die für uns schlechterdings unerkennbar seien, und eben dann als das Wesen des Dinges an sich übrig bleiben, wenn dieses sich als Wille aufgehoben habe, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniß in's leere Nichts übergegangen sei. Das heißt also: er hat das Ansich der Dinge zwar Wille genannt, aber er meint damit nur das, was zurückbleibt, wenn man von allem, wodurch der Wille zum Willen wird, absieht, nur das unbekannte, bestimmungslose Wesen, welches in Wahrheit Plotin's Urwesen oder Schelling's absoluter Identität viel näher steht, als jenem „jedem unmittelbar Bekannten", das sonst als Wille bezeichnet wird. Liegt aber das Wesen der Welt hinter und über dem Willen, so wird es sich auch nur in einer über die-

Willenssphäre hinausgehenden Thätigkeit ergreifen lassen. Noch entscheidender war aber für Schopenhauer ohne Zweifel ein zweites Moment. Das Wollen ist ein Streben, zu wirken; es hat eine wesentliche Beziehung zu der Welt, in welcher der Wille verwirklicht werden soll. Aber diese ganze Welt ist ja nach Schopenhauer bloße Erscheinung, bloße Vorstellung; sie ist, wie er sie so oft nennt, nur der Schleier der täuschenden Maja; und diese Erscheinung kommt nur dadurch zu Stande, daß die zahllosen Individuen, in denen der Urwille sich objektivirt, in dem schonungslosesten Kampfe ihre Stelle im Ganzen erobern und behaupten, um nach kurzem flüchtigen Traumleben wieder zu verschwinden. Der Wille ist Streben, die Hemmung dieses Strebens ist Leiden, und nur unter fortwährender Hemmung und Reibung bringt sich der Wille in der Welt zur Erscheinung (II, 365). So ist die Welt zwar freilich der Schauplatz für die Erscheinung des Willens: aber sie ist auch der Ort alles Uebels, alles Leidens, aller Schlechtigkeit, aller Nichtigkeit, alles Jammers. Gerade für diese Seite der Wirklichkeit hat der Philosoph, der von Hause aus unzufrieden und hypochondrisch die Macht und Qual der Leidenschaften in sich selbst erfahren hatte, und der in seinen hochgespannten Hoffnungen auf Ruhm und Erfolg sich so grausam getäuscht sah, das schärfste Auge: das Elend des Lebens, die Schwäche, die Dummheit, die Gemeinheit, die Erbärmlichkeit der Menschen sind ein Thema, das er in immer neuen Wendungen, und oft recht geistreich, ausführt; und so unangenehm man in diesen Ausführungen von seinen Uebertreibungen, seinem Hochmuth, seiner Menschenverachtung berührt wird, so kann man doch ihren bitteren Ernst nicht verkennen. Das Wesen der erkenntnißlosen Natur, sagt er (I, 367), sei ein beständiges Streben ohne Ziel und Rast, die Basis alles menschlichen und thierischen Wollens sei Mangel und Bedürftigkeit; Schmerz und Langeweile seien die zwei letzten Bestandtheile des menschlichen Lebens, zwischen denen es wie ein Pendel hin- und

herschwinge; der Optimismus sei daher (I, 385)) nicht blos eine absurde, sondern eine wahrhaft ruchlose Denkungsart, ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. Auch von dem geschichtlichen Fortschritt unseres Geschlechts erwartet er keine Besserung, denn ein solcher findet seiner Ansicht nach nicht statt: wie der Charakter des Einzelnen im Lauf seines Lebens sich nicht ändere, sondern nur die Art seiner Erscheinung, so bleibe auch die moralische Beschaffenheit der Menschheit immer die gleiche, wie sehr auch die Zustände der Gesellschaft sich ändern mögen. Bei dieser Lebensansicht ist nichts natürlicher als der Versuch, sich aus dem Elend des Daseins in eine ideale Welt zu retten, zu der freilich nach Schopenhauer nur einzelne Bevorzugte den Zugang zu finden wissen. Der Weg aber, welcher dahin führt, besteht im allgemeinen in einer höheren Art der Erkenntniß; ist diese frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich, so geht aus ihr die Kunst hervor, wirkt sie auf den Willen zurück, so tritt die Selbstaufhebung desselben, die Resignation ein, welche das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit und die Erlösung von der Welt ist (I, 181 f.).

Die Erkenntniß, haben wir gehört (S. 885), geht ursprünglich zugleich mit dem Organ, das sie producirt, als ein Mittel seiner Objektivation aus dem Willen hervor; sie bezieht sich daher zunächst nur auf die Erscheinung, ist dem Satz vom Grunde unterworfen und steht durchweg im Dienste des Willens. Von dieser Abhängigkeit kann sie sich nur dadurch befreien, daß sie sich von den Einzeldingen zu den Ideen, dem unveränderlichen, einheitlichen, raum- und zeitlosen Wesen der Dinge erhebt. Aber als Individuen haben wir keine Erkenntniß, die nicht dem Satz des Grundes unterworfen wäre. Jene Erhebung ist daher (I, 207 ff.) nur unter der Voraussetzung möglich, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, vermöge der es in seinem Erkennen nicht mehr Individuum ist, daß es sich vom Dienste des Willens losreißt, reines, willenloses Subjekt der Erkenntniß

wird, im angeschauten Gegenstand aufgeht. Dadurch erst tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor und der Wille erhält seine vollkommene Objektivation in der Idee. Ein solches Erkennen ist alle wahre Philosophie; derselben Art ist die künstlerische, ästhetische Betrachtung; denn ihren eigentlichen Gegenstand bildet die Idee, deren bloßer Repräsentant ihr das einzelne Ding ist; und nur aus dieser interesselosen, keinem Wollen und keinem Bedürfniß dienenden Erkenntniß entspringt (nach Kant; s. o. S. 462) das Wohlgefallen am Schönen. Bei der Philosophie, wie bei der Kunst handelt es sich (I, 323) um eine Betrachtungsweise, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern nur nach dem Was der Welt fragt, welche die Dinge nicht nach irgend einer Relation, einer der vier Gestalten des Satzes vom Grunde in's Auge faßt, sondern das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene Wesen der Welt zum Gegenstand hat. In der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Contemplation besteht das Wesen des Genius; „Genialität ist nichts anderes als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person gehenden". In der Ausführung dieses Satzes sagt Schopenhauer viel wahres und aus wirklichem Verständniß großer Geister (wir werden in erster Reihe an sein Verhältniß zu Göthe erinnert) geschöpftes. Nur mischt sich auch hier alsbald jene Selbstbespiegelung ein, von der er nun einmal nicht lassen kann, und es wird deßhalb manches, was lediglich zu den Schwächen und Launen seiner eigenen Natur gehörte, in die Schilderung des Genius mit herübergenommen. Vor allem aber erinnert die schroffe Scheidung zwischen den Genialen und den Gemeinen, das hochmüthige Herabsehen auf die gewöhnlichen Menschen, „diese Fabrikwaare der Natur" (I, 220), an die unangenehmsten Züge der romantischen Schule, der sich unser Philosoph, wie durch seinen ganzen, zwischen subjektivem Idealismus und extremem Pantheismus widerspruchsvoll schwebenden Stand-

punkt, so auch durch seinen Genialitätsdünkel und seine dem Genie zugestandenen Freiheiten nahe verwandt zeigt.

Schopenhauer hat nun von hier aus die ganze Aesthetik in ihren Grundzügen skizzirt; und mag man im ganzen mit ihm einverstanden sein oder nicht, so wird man doch immer, neben manchem einseitigen Urtheil, bei dem geistreichen und gerade in ästhetischer Beziehung reich gebildeten Manne viele gute Gedanken und treffende Wahrnehmungen finden. In der Gesammtheit der Künste sieht er die vollständige Erkenntniß der Stufen, welche die Objektivirung des Willens durchläuft. Ueber allem andern steht ihm aber die Musik; denn sie alle objektiviren den Willen nur mittelst der Ideen, welche bereits das Princip der Individuation enthalten; die Musik dagegen ist, wie er sagt, „Abbild des Willens selbst", und darum so viel mächtiger, als die anderen Künste: diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen (I, 304).

Der gewöhnlichen Weltansicht entspricht nun auf dem sittlichen Gebiete dasjenige Verhalten, welches unser Philosoph als Bejahung, der höheren das, welches er als Verneinung des Willens zum Leben bezeichnet. Sofern der Wille sich in der Erscheinungswelt objektivirt, ist er nichts anderes, als der Drang, diese Welt, das Leben, so wie es dasteht, hervorzubringen, er ist „Wille zum Leben." Eben diesen Willen bejaht nun die große Mehrzahl der Menschen: ihr ganzes Streben geht dahin, sich als Individuum, in der Gegenwart, zu befriedigen und zu erhalten; ein Bestreben, dessen stärkster Ausdruck nach Schopenhauer der Geschlechtstrieb ist. Aus dem Willen zum Leben entspringt der natürliche Egoismus der Menschen, und aus diesem die Verletzung Anderer, das Unrecht; derselbe Egoismus treibt aber auch zur Verhinderung des Unrechts, zum Recht; eine durch Vertrag gegründete Anstalt zur Erhaltung des Rechts, d. h. zur Abwehr des Unrechts, ist der Staat (vgl. hiezu was S. 55 über Hobbes ausgeführt ist), das Hauptmittel, dessen der Staat sich hiefür bedient, ist die Abschreckung durch Strafe.

Aber diese ganze Welt der Erscheinung kann, wie schon oben (S. 887) bemerkt wurde, keine Befriedigung gewähren: ihr Schicksal ist Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Was bleibt also übrig, als sich gänzlich aus ihr zurückzuziehen, sich von der Täuschung, die uns in ihr festhält, zu befreien, den Willen zum Leben zu verneinen?

Diese Nothwendigkeit drängt sich dem Menschen, wie Schopenhauer ausführt, zunächst schon in jenem natürlichen Gefühl des Mitleids auf, welches die Wurzel aller Menschenliebe, aller Moralität ist: denn was uns darin zum Bewußtsein kommt, ist eben dieses, daß der Unterschied zwischen uns und Anderen nur einer vergänglichen täuschenden Erscheinung angehört, das Ansich unserer eigenen Erscheinung auch das der fremden ist (I, 440). Der Wille zum Leben überhaupt wird allerdings hiebei noch nicht aufgehoben; aber er wird so verallgemeinert, daß das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleichgesetzt wird; und die höchste Vollendung dieser Gesinnung macht den Einzelnen sogar fähig, für das Wohl vieler Andern sein eigenes Dasein zu opfern. Ist aber der Mensch erst so weit gekommen, in allen Wesen sich selbst zu erkennen, so wird er auch ihre endlosen Leiden als die seinigen fühlen; ebendamit aber wird es ihm unmöglich, dieses Leben zu bejahen und sich ihm immer fester zu verknüpfen: während ihm die Erkenntniß des Einzelnen immer neue Motive seines Willens lieferte, wird ihm die des Ganzen zum Quietiv werden, er wird sich vom Leben und seinen Genüssen abwenden, zur freiwilligen Entsagung, zur Resignation, zur vollkommenen Gelassenheit und Willenlosigkeit gelangen. Schopenhauer schildert uns diesen Zustand als das Ideal alles philosophischen, religiösen und sittlichen Strebens, als die Erlösung von allen Leiden des endlichen Daseins, die vollendete Heiligkeit und Seligkeit. Er erkennt den Weg zu dieser Verneinung des Willens schon in der Ascese; und es gibt kaum eine Verirrung orientalischer oder mittelalter-

licher Selbstquälerei, die er nicht aus diesem Gesichtspunkte bewunderte. Er findet, daß der Wille erst in dieser Selbstverneinung wirklich frei werde: denn so lange er Wille zum Leben sei, werde er immer durch seine Motive mit unwiderstehlicher Gewalt bestimmt, und die reine Täuschung sei es, wenn wir ihm eine empirische Freiheit beilegen, so daß derselbe Wille unter denselben Umständen sich auch anders bestimmen könnte, als er in der Wirklichkeit thut, da die in der Erscheinung befangene Erkenntniß dem Satz vom Grunde schlechthin nachgehe; wenn dagegen diese Erkenntnißweise von einer höheren verdrängt sei, werden die einzelnen Motive unwirksam, und müsse auch der Charakter im einzelnen immer den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im ganzen sei, so könne doch dieses Ganze, der Charakter selbst, durch die Veränderung der Erkenntniß völlig aufgehoben werden und dieses grundlose Hervortreten der Freiheit des intelligibeln Charakters sei das, was man bald Gnadenwirkung, bald Wiedergeburt nenne. In dem Grundsatz der Verneinung des Willens zum Leben sieht Schopenhauer auch die eigentliche Bedeutung der christlichen Religion, in der aber freilich dieser Grundsatz mit den entgegengesetzten jüdischen Anschauungen noch stark versetzt sei, und nur bei Mystikern und Asceten in voller Reinheit zum Vorschein komme. Die vollendetste Darstellung dieses Standpunkts ist aber ihm zufolge die Lehre der Weden und des Buddhismus von der Resorption in das Brahm oder das Nirwana. Mit der freien Verneinung des Willens ist auch seine ganze Erscheinung, Raum, Zeit und Materie, Vorstellung, Subjekt und Objekt in das Nichts aufgehoben, welches als das Nichts der Erscheinung das allein wahrhaft Seiende ist.

So schließt dieses System mit der Forderung eines Gemüthszustands, den sein Urheber selbst nur als Ekstase, als etwas über alle Erkenntniß und Beschreibung hinausgehendes zu bezeichnen weiß. Dabei kann er allerdings das Geständniß nicht völlig unterdrücken, daß er selbst von

dieser Verneinung des Willens zum Leben weit genug entfernt war[1]). Indessen würde seine Philosophie als solche von diesem Widerstreit zwischen seinem Verhalten und seinen Grundsätzen nicht berührt werden, hätte er nur in den letzteren selbst die Widersprüche zu vermeiden gewußt, die auch in diesem Theil seiner Lehre nicht weniger als in den früheren zu Tage liegen. Aber nicht allein die Schwierigkeiten seines Prädeterminismus zu beseitigen, hat er nicht den geringsten Versuch gemacht, sondern er scheint auch gar nicht bemerkt zu haben, wie wenig sich dieser Abschluß seines Systems mit dem sonstigen Inhalt desselben verträgt. Der Wille, war uns früher gesagt worden, sei das Ansich aller Dinge, die Welt nur die Objektivation dieses Willens. Und jetzt hören wir, nicht blos diese Welt, sondern auch der Wille, der sie hervorbringt, solle nicht sein, der Wille solle „sich selbst aufheben". Diese Forderung ist nun freilich nicht ohne Grund, wenn die Welt wirklich so durchaus nichtswürdig und schlecht ist, wie Schopenhauer sie schildert; denn diese Welt läßt sich von dem Willen nicht trennen, dessen Erscheinung sie ist, und der eben als Wille unmöglich nicht erscheinen, also nichts wollen kann; sie muß, wie unser Philosoph selbst sagt (I, 324), „den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten, und wenn Wille da ist, wird auch Leben, Welt dasein." Aber mag jene Forderung auch nach dieser Seite consequent sein, so ist sie jedenfalls eine von denjenigen Consequenzen, die ihre eigenen Voraussetzungen zerstören.

1) Es lautet wenigstens ganz wie eine indirekte Selbstvertheidigung, wenn er (II, 453) bemerkt: es sei nicht nöthig, daß der Philosoph ein Heiliger sei und es sei eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen solle, als die er selbst besitze. Diese Selbstvertheidigung ist aber nicht sehr glücklich ausgefallen, denn sie enthält eine sophistische Verkehrung des Streitpunkts. Das hat noch nie Jemand einem Moralisten zugemuthet, daß er keine Tugend empfehlen solle, die er nicht besitzt; wohl aber verlangt man von ihm, und mit Recht, daß er sich bemühe, die Tugend zu besitzen, die er empfiehlt.

Nach Schopenhauer wäre der Wille, den er zum Wesen der Welt macht, nichts anderes, als der Widerspruch, fortwährend eine Welt zu erzeugen, die nicht ist und nicht sein darf, durch sein Produkt sich selbst zu widerlegen, die Nothwendigkeit seiner Selbstaufhebung zu beweisen; ebenso wäre aber auch der Wille, welcher sich selbst verneint, der Widerspruch, das sein zu wollen, was er nicht sein kann, eine ruhende Kraft, ein nichts wollender Wille. Ein System, das in so grobe und handgreifliche Widersprüche ausläuft, kann immerhin viele fruchtbare Gedanken, viele werthvolle Wahrnehmungen enthalten. — und daß es dem schopenhauer'schen daran nicht fehle, mögen wir bereitwillig zugeben — aber als Ganzes, als System, ist es im besten Fall eine geistreiche Paradoxie.

VIII. Die jüngste Vergangenheit und die Gegenwart. Schluss.

Unsere Darstellung ist an dem Punkt angekommen, von dem an die Geschichte der Philosophie in die unmittelbare Gegenwart hereinreicht. Was diesseits dieses Punktes liegt, entzieht sich einer rein geschichtlichen Behandlung: theils weil es an sich selbst zu unfertig, zu sehr noch im Werden begriffen ist, theils weil es noch nicht die Zeit gehabt hat, sich in seiner Wirkung und Dauer ausreichend zu erproben. Der augenblickliche Erfolg oder Mißerfolg kann aber nicht entscheiden, und das eigene Urtheil des Geschichtschreibers über die Wahrheit und den inneren Werth eines wissenschaftlichen Standpunkts darf dem Ausspruch der Geschichte über seine historische Bedeutung nicht vorgreifen; mag sich diese endlich vielleicht auch bei einzelnen Erscheinungen schon klar genug herausgestellt haben, so liegt uns doch im ganzen noch kein abgeschlossener und nach allen Seiten in das Licht der geschichtlichen Betrachtung gerückter Verlauf vor. Ich begnüge mich daher hier mit einer übersichtlichen Andeutung des

Ganges, welchen die Entwicklung unserer Wissenschaft seit Hegel's und Herbart's Tod genommen hat.

Als Hegel vom Schauplatz abtrat, war seine Schule bereits allen andern an Verbreitung und Ansehen entschieden überlegen, und während der nächsten 12—15 Jahre war der Einfluß seiner Philosophie noch fortwährend im Zunehmen; wozu neben der schriftstellerischen und akademischen Wirksamkeit seiner Schüler namentlich auch die Herausgabe seiner Vorlesungen viel beitrug. Auf einem großen Theil der deutschen und besonders der preussischen Universitäten hatte sie ihre Vertreter. So vor allem in Berlin an Gabler (1786—1853), Hegel's Nachfolger, an Henning (gest. 1866), dem Redakteur der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, welche seit ihrer Stiftung (1827), unter Hegel's eigener lebhafter Betheiligung, das Hauptorgan der Schule waren; an Michelet (geb. 1801), Werder (geb. 1806), den Aesthetikern Hotho (geb. 1802) und Rötscher (geb. 1803), den Theologen Marheineke (1780—1846; er hatte sich früher an Schelling, später an seinen Collegen Hegel angeschlossen), Vatke (geb. 1806) und Bruno Bauer (geb. 1809), dem Juristen Eduard Gans (1798—1839) u. A. In Halle an Hinrichs (1794—1861), Erdmann (geb. 1805), Schaller (1810—1868), Arnold Ruge (geb. 1802); in Königsberg an Rosenkranz (geb. 1808); in Kiel an Thaulow; in Erlangen an Ludwig Feuerbach (1804—1872); in Heidelberg an Daub (1765—1836), dem tiefsinnigen Theologen, welcher ähnlich wie Marheineke, erst in reiferen Jahren von Schelling zu dem ihm befreundeten Hegel übergieng, dessen wissenschaftliche Wirksamkeit aber wegen der gnostischen Unklarheit und der abstrakten Schwerfälligkeit seiner Darstellung auf einen viel engeren Kreis beschränkt blieb, als man von seinem Geiste und seiner gediegenen spekulativen Kraft hätte erwarten mögen; in Tübingen einige Jahre an David Friedrich Strauß (geb. 1808), längere Zeit an Friedr. Vischer

(geb. 1807), dem geistvollen Aesthetiker, weiter, neben dem Verfasser dieser Schrift (geb. 1814), an Schwegler (1819—1857), dem Juristen Reinhold Köstlin (1813—1856), dem Theologen und Aesthetiker Karl Köstlin (geb. 1819). Auch der berühmte Stifter der „Tübinger Schule", Ferdinand Baur (1792—1860), ursprünglich ein Anhänger der schleiermacher'schen Theologie, war von der hegel'schen Philosophie und namentlich von Hegel's Religions- und Geschichtsphilosophie tief ergriffen worden und lehnte sich in seiner Geschichtsauffassung wie in seiner historischen Kritik an sie an. In Zürich hat A. E. Biedermann neuerdings noch (1869) die Dogmatik auf der Grundlage des hegel'schen Systems mit kritischer Freiheit bearbeitet; ebenso gehört Kuno Fischer (geb. 1824, seit 1857 Professor in Jena, seit 1872 in Heidelberg) zu denen, welche durch die Schule der hegel'schen Philosophie nicht blos hindurchgegangen, sondern ihr auch, bei aller Selbständigkeit der eigenen Forschung, im wesentlichen treu geblieben sind.

Von diesen Männern, denen sich noch manche andere beifügen ließen, hielten sich nun die älteren, die auch fast alle noch Hegel's persönliche Schüler gewesen waren, zunächst fast ohne Ausnahme an das Verfahren, dessen er selbst sich bedient, die Sätze, die er aufgestellt hatte; nur daß das, was bei ihm ein ursprüngliches gewesen war, und auch in der abstraktesten Begriffsform die zu Grunde liegenden Anschauungen noch hatte erkennen lassen, hier bei vielen zu einem Besitz aus zweiter Hand, einer unlebendigen und deßhalb weit mehr, als bei ihrem Meister, dem Mißbrauch ausgesetzten Formel geworden war. Es zeigt sich dieß namentlich an der Behandlung der religiösen und theologischen Fragen. Jene Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, die Hegel selbst viel zu leichthin und viel zu unbedingt proklamirt hatte, war den meisten ein willkommenes Schlagwort, hinter dem sich die Unklarheit des Denkens, der dogmatische oder romantische Widerwille gegen die Kritik, der Mangel an wissen-

schaftlichem Muth um so leichter verstecken konnte, je geringschätziger man von der Höhe der Spekulation auf die historische und historisch-kritische Theologie, auf die überwundenen Standpunkte des Rationalismus, des Supranaturalismus und des schleiermacher'schen Abhängigkeitsgefühls, auf alle die mühsamen Arbeiten und Reflexionen des bloßen „Verstandes" herabsah, der noch nicht gelernt hatte, „den Zweifel selbst wieder zu bezweifeln" und auf diesem Wege die alten Dogmen einfach wiederherzustellen, der beschränkt genug war, um die biblischen Schriften und die kirchlichen Bekenntnisse beim Wort zu nehmen, statt sie in die Ideen der neuesten Philosophie umzudeuten, und über Widersprüche zu straucheln, statt in ihnen ein Merkmal höherer Wahrheit zu erkennen. Wenn man sieht, was selbst ein Daub und Marheineke in dieser Beziehung geleistet haben, so kann man sich nicht wundern, bei Denkern dritten und vierten Rangs, wie Rust („Philosophie und Christenthum" 1825), Conradi und Göschel (1781—1861), dessen erste Schrift freilich Hegel selbst noch höchlich gelobt hat, die unfruchtbarste, mit dem Schein und Anspruch spekulativer Dialektik über die Voraussetzungen des kirchlichen Dogma's nicht hinausführende Scholastik zu finden.

Wie wenig aber die hier vorausgesetzte Identität des hegel'schen Systems mit der christlichen Dogmatik in Wahrheit vorhanden war, zeigte sich schon in dem Angriff, den Friedrich Richter (1833) und noch etwas früher (1831) ein anonymes, damals kaum beachtetes Schriftchen von Ludwig Feuerbach auf den Glauben an eine persönliche Fortdauer nach dem Tod machte; so einstimmig auch die Entrüstung war, mit der Richter von der hegel'schen Schule verläugnet wurde, welche sich durch ihn nicht wenig blosgestellt sah. Doch war dieß nur ein schwaches Vorspiel der Bewegung, welche seit 1835 durch Strauß' Kritik der evangelischen Geschichte und der christlichen Dogmatik hervorgerufen wurde. Diese Kritik war nach Form und Inhalt mit einer so überlegenen Meisterschaft durchgeführt, sie war eine so

glänzende wissenschaftliche Leistung und schnitt in die herrschenden Meinungen so tief ein, daß das unglaubliche Aufsehen, das sie erregte, vollkommen gerechtfertigt erscheint. Zugleich stand sie aber so entschieden auf dem Boden der hegel'schen Philosophie, sie konnte die Consequenz des Systems und selbst die eigenen Erklärungen seines Stifters mit solchem Nachdruck für sich geltend machen, daß sie nicht allein von den Draußenstehenden fast ohne Ausnahme als die ächte Tochter der hegel'schen Philosophie anerkannt wurde, sondern auch innerhalb der Schule nicht wenige, und von denen, welche sich jetzt erst an sie anschlossen, die meisten in die von Strauß eröffnete Bahn einlenkten. Diese Wirkung trat vor allem in der engeren Heimath des kühnen schwäbischen Kritikers hervor, wo „Hegelianer" und Freund der straußischen Kritik längere Zeit für gleichbedeutend galten, und wo auch Strauß' Lehrer F. Baur, schon seit Jahren mit selbständigen Untersuchungen über die Anfänge der christlichen Kirche beschäftigt, nun erst die volle Freiheit für jene durchgreifende historisch-kritische Reconstruction ihrer ursprünglichen Gestalt und Geschichte erhielt, deren Bedeutung sich seitdem immer deutlicher herausgestellt hat. Weniger Anklang fand die straußische Kritik anfangs bei den norddeutschen Hegelianern, von denen nur wenige sich für sie aussprachen, die meisten ihr in den Hauptpunkten bald mit größerer bald mit geringerer Entschiedenheit, bald in erregterem, bald in ruhigerem Ton entgegentraten. Hatte man aber einmal an diesem Punkt angefangen, Hegel's Ergebnisse zu prüfen, solches, was bei ihm unklar und unentschieden geblieben war, zur Entscheidung zu bringen, in der Consequenz seines Systems über ihn selbst hinauszugehen, so konnte es nicht ausbleiben, daß dieses System auch in allgemeinerer Beziehung auf die Richtigkeit seiner Voraussetzungen und seines Verfahrens untersucht wurde. Wenn daher das Auftreten von Strauß zunächst auch nur für die theologische Partheistellung der hegel'schen Schule die Scheidung in eine rechte und eine linke Seite zur

Folge hatte, so beschränkte sich doch seine Wirkung um so weniger auf dieses Gebiet, da bald auch noch von anderer Seite her in die Verhandlungen eingegriffen wurde, die er angeregt hatte. Wenige Jahre nach dem Erscheinen von Strauß' „Leben Jesu", und gleichzeitig mit seinem zweiten kritischen Hauptwerk (der „Glaubenslehre"), stellte Ludwig Feuerbach, dessen antitheologische Schärfe nach seiner oben erwähnten Jugendschrift sich noch vielfach geäußert hatte, in seinem „Wesen des Christenthums" (1841) eine Ansicht über die Religion auf, welche zu der hegel'schen Religionsphilosophie und ihrem Wahlspruch, der Versöhnung von Glauben und Wissen, in grellem Gegensatz steht. Die Religion ist, wie er glaubt, ein Erzeugniß des selbstsüchtigen menschlichen Gemüths, das sein eigenes Wesen, in's unendliche gesteigert und mit schrankenloser Macht ausgestattet, als Gottheit sich gegenüberstellt, um durch die Verehrung dieser Gottheit allen seinen Neigungen und Wünschen die Befriedigung zu verschaffen, welche die Wirklichkeit ihnen versagt. Sie ist daher nicht blos eine Täuschung, sondern auch eine grundverderbliche Täuschung: sie entfremdet den Menschen der wirklichen Welt und ihrer vernünftigen Betrachtung, der Wissenschaft und der Bildung, sie opfert die Liebe dem Glauben, die Menschen der Gottheit auf, sie saugt der Moral ihre besten Kräfte aus, zerstört die Wahrheitsliebe und den Rechtssinn, ist die unheilschwangere Quelle des Aberglaubens, des Fanatismus, der Verfolgung. Wer den Grundbestimmungen der hegel'schen Religionsphilosophie mit so schneidendem Widerspruch entgegentrat, der konnte nicht wohl in allem andern an einem System festhalten, mit dem diese Religionsphilosophie doch nicht blos zufällig verknüpft war; und so erklärte denn auch Feuerbach unumwunden, Hegel gehöre in das alte Testament der neuen Philosophie, der Begriff des Absoluten müsse aufgegeben, die Natur müsse wieder in ihre Rechte eingesetzt, Hegel's spekulative Methode mit einem gesunden Empirismus vertauscht werden. In der Folge kam er auf dem Wege, den

er hiemit eingeschlagen hatte, zu immer radikaleren Ergebnissen, und schließlich zu dem Satze, daß nicht der Mensch als Vernunftwesen, sondern der leibliche Mensch das Maß aller Dinge sei, ja daß der Mensch eben nur sei, was er ißt; gab aber in demselben Grad auch, nach seiner eigenen Erklärung, nicht blos der hegel'schen Philosophie, sondern der Philosophie überhaupt als solcher den Abschied. Indessen verloren seine früher so geistsprühenden Arbeiten seit diesem Zeitpunkt mehr und mehr den Einfluß, dessen sie sich um den Anfang der vierziger Jahre erfreut hatten. Noch weniger konnte Bruno Bauer, der in rascher Wandlung vom Extrem der spekulativen Orthodoxie zum äußersten theologischen und politischen Radikalismus fortgieng, aber immer der gleiche, die Wirklichkeit nach abstrakten Kategorieen bald construirende bald meisternde Doctrinär blieb, und die mit ihm verbundene Schaar marktschreierischer Literaten für die philosophische Wissenschaft als solche eine Bedeutung gewinnen, während die Evangelienkritik allerdings seinen Arbeiten, trotz aller ihrer Einseitigkeit und Willkühr, manche Anregung zu danken hatte.

Das Hauptorgan dieses junghegel'schen Radikalismus waren die Hallischen (später: Deutschen) Jahrbücher, welche von Ruge und Echtermeyer (gest. 1842) geschickt und muthig geleitet, bei ihrer Gründung (1838) noch conservativ genug aufgetreten waren, bald aber so weit nach links geführt wurden, daß ihnen Strauß und seine Freunde als Zurückgebliebene erschienen, um schließlich 1843 einem Verbot der sächsischen Regierung zu erliegen. Ungleich gemäßigter hielten sich die tübinger Hegelianer und ihre Zeitschriften. Aber auch sie und ihre Gesinnungsgenossen konnten sich nicht verbergen, daß das hegel'sche System vielfacher Verbesserung fähig sei. Je umfassender dieses System in der Theologie, der Religionsphilosophie, der Aesthetik, der Rechtsphilosophie, der Geschichte der Philosophie mit den Erfahrungswissenschaften und mit anderen Standpunkten in Berüh-

rung gebracht, je ernstlicher unter Voraussetzung desselben die Erklärung des Gegebenen versucht wurde, um so weniger konnte man sich der Ueberzeugung verschließen, daß es sich nicht blos um eine Ergänzung und Berichtigung seiner einzelnen Ergebnisse, sondern auch um eine Verbesserung seines ganzen Verfahrens handle; und von hier aus war nur noch ein kleiner Schritt zu der weiteren Frage: ob denn die Principien des Systems selbst sichergestellt seien, ob nicht am Ende die Nothwendigkeit eines Neubaus auf anderer und festerer Basis vorliege. Der Versuch eines solchen wurde schon um den Anfang der vierziger Jahre von Reiff, zehn Jahre später und bis auf die neueste Zeit herab mit achtungswerther Ausdauer von K. Planck gemacht, welche beide zunächst aus der hegel'schen Schule hervorgegangen waren, und bei allem Widerspruch gegen Hegel das seit Fichte üblich gewordene aprioriſche Construiren doch im wesentlichen beibehielten. Indessen blieben beide sehr vereinzelt; ihrer Mehrzahl nach folgten diejenigen Mitglieder der hegel'schen Schule, welche eine Verbesserung des Systems für nöthig fanden, einer andern Richtung. Ueber den Umkreis der Schule wurden aber auch von ihnen die meisten thatsächlich hinausgeführt, und wenigstens einzelne haben auch die grundsätzliche Ueberzeugung ausgesprochen, daß die Philosophie einer neuen Grundlegung bedürfe, und daß sie diese in erster Reihe von einer eingehenden Wiederaufnahme der Untersuchung über den Ursprung unserer Vorstellungen, die Bedingungen und die Methode des wissenschaftlichen Erkennens zu erwarten habe.

Wie nun bei der linken Seite der hegel'schen Schule die Kritik, die sich zuerst im Namen des hegel'chen Systems gegen das positive Dogma gerichtet hatte, sich immer mehr gegen dieses System selbst kehrte, so kann es umgekehrt als ein Rückschlag gegen diese Kritik betrachtet werden, wenn sich aus der Schule eine Gruppe von Männern abzweigte, welche das System ihres Stifters, um seinen Consequenzen für das Dogma zu entgehen,

im Sinn einer „positiven Philosophie" umbilden und dadurch erst jene Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, die Hegel mißlungen war, herbeiführen wollten. Die Anfänge dieser neuen Fraktion reichen bis über Hegel's Tod hinauf; entschiedener und selbständiger trat sie aber doch erst nach diesem Zeitpunkt, und namentlich seit den durch Richter und Strauß veranlaßten Verhandlungen hervor. Als ihre Stifter und Hauptwortführer sind Chr. Hermann Weisse in Leipzig (1801—1866) und J. H. Fichte (geb. 1797, Prof. in Bonn, dann in Tübingen) zu betrachten; zwei fruchtbare philosophische Schriftsteller, von denen der erste sich nicht blos mit der spekulativen, sondern auch mit der positiven Theologie mit Vorliebe beschäftigt, die Aesthetik, unter frühzeitigem Widerspruch gegen Hegel, bearbeitet, und sich um die Evangelienkritik, bei manchen willkührlichen und verfehlten Annahmen, Verdienste erworben hat; während Fichte über Erkenntnißtheorie, Metaphysik, spekulative Theologie, Ethik, Anthropologie und Psychologie schrieb. Mit ihnen können Ulrici in Halle (geb. 1806), Chalybäus in Kiel (1796—1862), Carriere in München (geb. 1817), der würtembergische Prediger J. U. Wirth und andere zusammengestellt werden. Nicht als ob diese Männer eine Schule im strengen Sinn bildeten, oder in allen ihren Ansichten übereinstimmten; dieselben kamen vielmehr von verschiedenen Punkten aus zu ihrem Widerspruch gegen Hegel und richteten denselben gegen verschiedene Bestimmungen seines Systems; und sie riefen hiebei von ihren Vorgängern bald den einen bald den andern zu Hülfe: Fichte z. B. hielt sich mehr an seines Vaters, Weisse an Schelling's spätere Lehre, während Chalybäus zwischen Hegel und Herbart die richtige Mitte zu treffen suchte; auch bei Krause und Troxler, bei Baader und den älteren Mystikern, bei Plato und den Neuplatonikern suchte man Anknüpfungspunkte. Aber doch geht ein gemeinsamer Grundzug durch die Schriften der obengenannten und der ihnen verwandten Philosophen hindurch, sofern sie alle

in erster Reihe von dem Bestreben geleitet sind, gewisse religiöse und ethische Ueberzeugungen zu retten, welche durch die hegel'sche Philosophie bedroht schienen. Es ist im allgemeinen die unendliche Bedeutung der Persönlichkeit, für die sie eintreten; im besondern kommen drei Hauptfragen in Betracht: die theologische, die anthropologische und bei einem Theil jener Männer auch die christologische. In der Theologie soll die Persönlichkeit Gottes gewahrt, dabei aber auch seiner Innerweltlichkeit, wie sie Schelling und Hegel gelehrt hatten, nichts vergeben, Immanenz und Transcendenz, Theismus und Pantheismus sollen verknüpft werden. Die Lösung dieser Aufgabe zeigte sich aber freilich um so schwieriger, je ernster man es damit nahm; und durch diese Schwierigkeiten ließ sich namentlich Weisse (mehr oder weniger aber alle, welche mit ihm die Persönlichkeit Gottes mittelst der Trinitätslehre zu construiren versuchten) zu sehr seltsamen, an die späteste Form der schellingischen Spekulation anknüpfenden Vorstellungen verleiten. In engem Zusammenhang damit steht seine eigenthümliche Christologie. Was endlich die Anthropologie betrifft, so handelte es sich hier vor allem um die Unsterblichkeit, die aber Weisse und auch Fichte auf einen Theil der Menschen beschränken wollte. In Fichte's Metaphysik spielen, wenigstens in der späteren Zeit, die „Urpositionen" eine große Rolle, welche der Sache nach an Böhme erinnern, sofern sie, wie seine Natur in Gott (oben S. 20), das Wesen der endlichen Dinge in ewiger Weise enthalten und den idealen Stoff bilden sollen, aus dem Gott die Welt schuf.

Mit der hegel'schen Philosophie, der Hauptgrundlage seiner eigenen, verbindet auch Braniß in Breslau (geb. 1792) Ideen der schellingischen, aber der früheren, für die er besonders durch Steffens gewonnen war; er zeigt sich jedoch dabei als einen sehr selbständigen Denker. Seine Metaphysik, die schon 1834 erschien, ist großentheils spekulative Theologie; an den späteren

Versuchen zur Fort- oder Rückbildung des hegel'schen Systems hat er sich nicht betheiligt.

Um die gleiche Zeit mit Weisse und J. H. Fichte traten ferner in Wien Anton Günther (1783—1862) und Johann Heinr. Pabst (1785—1838) gegen den hegel'schen und jeden ihm verwandten Pantheismus in die Schranken, während sie doch gleichfalls auf eine spekulative Theologie ausgiengen; und so sehr Günther's geschmacklos humoristische Darstellung vom Studium seiner Schriften hätte abschrecken können, gewann er doch, hauptsächlich durch Pabst, ziemlich viele Freunde. Aber die protestantische Wissenschaft wußte mit dieser scholastischen Spekulation wenig anzufangen, und andererseits wurde in Rom die Behauptung, daß das Christenthum vernunftgemäß sei, und der Versuch, dieß durch eine philosophische Rechtfertigung und Begründung seiner Lehren zu beweisen, allzu bedenklich befunden: Günther's Schriften kamen auf den Index, seine Schüler wurden, so weit sie sich nicht unterwarfen, aus ihren Lehrämtern verdrängt, und ihm selbst ein Widerruf abgenöthigt (1857).

Den eben besprochenen Philosophen können wir diejenigen anreihen, welche von Schelling in München und in der Regel zugleich von Baader in die Philosophie eingeführt worden waren und von diesem Standpunkt aus gegen Hegel Opposition machten, wie Hubert Beckers in München, Sengler (geb. 1799) in Freiburg, Leopold Schmid in Giessen, K. Ph. Fischer und der früh gestorbene E. A. v. Schaden in Erlangen, und die S. 738 genannten Schüler Franz Baader's. Indessen hat diese Richtung, wenn es ihr auch namentlich in der katholischen Kirche nicht an Anhängern fehlte, doch auf den Stand der heutigen Philosophie im ganzen keinen erheblichen Einfluß gehabt. Wenn andererseits Stahl (1802—1862) in seiner Rechtsphilosophie an Schelling anknüpft, ist dieser Zusammenhang doch ein sehr loser; er beschränkt sich in der Hauptsache,

wie er selbst sagt, auf den Widerspruch gegen den „Rationalismus“ eines Kant und Hegel, auf die Forderung eines „geschichtlichen“ oder „positiven“ Princips, und (können wir beifügen) auf die Bedeutung, welche hier der Persönlichkeit und namentlich der göttlichen Persönlichkeit und ihrem grundlosen Willen gegeben wird; überhaupt aber ist das philosophische, was Stahl seinen Schriften beigemischt hat, die schwächste Seite derselben und mehr nur eine äußerliche Verbrämung für die theologischen und politischen Tendenzen dieses talentvollen und gewandten Anwalts der Reaktion.

Von den übrigen philosophischen Schulen dieses Jahrhunderts erhielt sich die friesische (vgl. S. 575) zwar in beschränktem Umfang, aber im wesentlichen rein, bis heute. — In einer noch größeren, fast sektenartig zu nennenden Geschlossenheit und Solidarität wurde und wird Krause's Lehre von den Männern, welche sich ihm anschlossen, Ahrens (geb. 1808), Röder, v. Leonhardi, Lindemann (gest. 1855) u. A. gepflegt. Doch sind es deren in Deutschland nicht viele; dagegen hat die krause'sche Philosophie bei den romanischen Völkern vielen Anklang gefunden, denen sie bald nach dem Tod ihres Stifters durch einige französisch geschriebene Werke von Ahrens bekannt wurde. Sie konnte sich bei ihnen um so leichter einbürgern, da diese Werke schon als französische dem Verständniß keine solche Schwierigkeiten entgegenstellten, wie Krause's eigene Schriften; da ferner die außerdeutschen Leser wegen ihrer Unbekanntschaft mit der deutschen Philosophie Krause wohl manches, was er von andern entlehnt hatte, als sein ursprüngliches Eigenthum gutschrieben; da endlich Krause's sociale und humanitäre Ideen einen günstigen Boden bei ihnen fanden, und gerade die Rechtsphilosophie von Ahrens vorzugsweise zum Gegenstand seiner Darstellung gewählt war. — Schleiermacher hat als Philosoph nicht in demselben Sinn, wie man dieß von ihm als Theologen sagen kann, eine Schule hinterlassen. Aber doch

haben sich einzelne in ihrer Philosophie überwiegend an ihn angeschlossen, andere für die ihrige wenigstens sehr nachhaltige Anregungen von ihm erhalten. Das erste gilt von Heinrich Ritter (1791—1869), dem verdienten Geschichtschreiber der Philosophie, welcher aber auch der systematischen Wissenschaft, namentlich der Logik und Metaphysik, mehrere Werke gewidmet hat, und einigen andern; das zweite von Leop. George (geb. 1811), der bei seinem Unternehmen, Schleiermacher mit Hegel in einem neuen (sorgsam enneadisch gegliederten) System zu vermitteln, mit jenem doch noch mehr Beruhrungspunkte zeigt, als mit diesem, und von Richard Rothe (1799—1867), dem trefflichen Theologen, welcher Schleiermacher nach Geist und Sinnesweise so nahe verwandt war, aber an kritischer Schärfe und Klarheit allerdings merklich hinter ihm zurückstand, und in Folge davon, trotz der Fülle und Gediegenheit seiner Gedanken, der Tiefe seiner religiösen der Feinheit und Reinheit seiner ethischen Anschauungen, bei dem redlichsten Bestreben, der Wissenschaft gerecht zu werden und das Christenthum mit der Zeitbildung zu versöhnen, zwischen dem Supranaturalismus der kirchlichen Dogmatik und den von ihm aufgenommenen schleiermacher'schen und hegel'schen Sätzen in ein solches Gedränge gerieth, daß er schließlich zu einer nicht selten an Origenes erinnernden Gnosis seine Zuflucht nahm. Wie nahe es überhaupt dem Theologen gelegt war, Hegel durch Schleiermacher zu ergänzen, zeigt das Beispiel der tübinger Schule, deren Mitglieder, Baur und Strauß voran, bei dem einen von diesen Männern so gut wie bei dem andern in die Lehre gegangen sind; und daß dieser Umstand nicht blos für ihre Theologie und Religionsphilosophie von Bedeutung war, sondern auf ihr ganzes Verfahren und ihre ganze Stellung zum hegel'schen System zurückwirken mußte, liegt am Tage.

Nächst Hegel hat während des letzten Menschenalters kein anderer deutscher Philosoph einen bedeutenderen Ein-

fluß geübt, als Herbart. Nachdem dieser scharfsinnige und unabhängige Denker lange Zeit nur geringe Beachtung gefunden hatte, begann sich nun die Zeit von Hegel's Tode die Aufmerksamkeit ihm allgemeiner zuzuwenden; und in demselben Maße, wie die hegel'sche Philosophie aus ihrer beherrschenden Stellung verdrängt wurde, gewann die seinige an Boden. Der Hauptsitz seiner Schule wurde Leipzig, wo Drobisch (geb. 1802), Hartenstein (geb. 1808), Strümpell (später in Dorpat, jetzt wieder in Leipzig), denen sich noch andere anschloßen, als ihre hervorragendsten Wortführer zu nennen sind. War die hegel'sche Philosophie eine Zeit lang in Preussen mit besonderer Gunst behandelt worden, so wurde es die herbart'sche in Oesterreich, besonders durch Exner's Einfluß; ihre bekanntesten Vertreter sind hier zur Zeit Zimmermann in Wien und Volkmann in Prag, von denen sich jener besonders in der Aesthetik, dieser in der Psychologie einen Namen gemacht hat. Weiter gehören zu der herbart'schen Schule: der Aesthetiker Griepenkerl, Schilling, Nahlowsky, Thilo, Allihn und Flügel, die Herausgeber der „Zeitschrift für exakte Philosophie" und mehrere andere. Auch Lazarus' Psychologie steht im allgemeinen auf ihrem Boden. Daß es aber auch dieser Schule nicht gelingen konnte, die strenge Geschlossenheit zu bewahren, die sie anfangs behauptet hatte, zeigte sich schon frühe an einem ihrer ausgezeichnetsten Mitglieder, Theodor Waitz (1821—1864) in Marburg; denn schon in seiner Psychologie v. J. 1849 erhob dieser Philosoph nicht allein gegen die Anwendung der Mathematik auf die Psychologie einen wohlbegründeten Widerspruch, sondern er machte auch von der Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen keinen Gebrauch und behandelte die Psychologie überhaupt, wenn auch in ihren nächsten Voraussetzungen mit Herbart einverstanden, doch weiterhin so, wie sie auch ein solcher behandeln konnte, der niemals mit Herbart die Realität der Veränderung und der Wechselwirkung von Leib und Seele

bezweifelt hatte; Abweichungen von der ursprünglichen Richtung der herbart'schen Psychologie, worin ihm inzwischen auch andere gefolgt sind.

Je mehr nun so die metaphysische Grundlage der herbart'schen Psychologie bei Seite gestellt wurde, um so näher kam man in dieser Wissenschaft dem Verfahren, welches Beneke verlangt und befolgt hatte. Doch hat Beneke's eigenes psychologisches System bis auf den heutigen Tag fast nur in pädagogischen Kreisen Anhänger gefunden; als der eifrigste derselben ist Dreßler zu nennen. Aber einen erheblichen Einfluß auf ihre Ansichten gestatteten ihm auch solche, die wir nicht eigentlich zu seinen Anhängern zählen können, wie Ueberweg (1826—1871), der um die Geschichte der Philosophie verdiente Schüler Trendelenburg's, und Fortlage in Jena (geb. 1806), der für seine Erneuerung und Umbildung der fichte'schen Wissenschaftslehre neben andern in erster Reihe Beneke's Psychologie zu Hülfe genommen hat.

Eine eigenthümliche Stellung nehmen Trendelenburg, Fechner und Lotze ein, sofern sie alle drei nie einer der älteren Schulen angehört, sondern von Anfang an die von mehreren derselben empfangenen Anregungen selbständig verarbeitet haben. Auch in ihrem wissenschaftlichen Standpunkt haben sie, neben erheblichen Abweichungen, eine gewisse Verwandtschaft. Adolf Trendelenburg (1802—1872) in Berlin zog neben seinen gründlichen gelehrten Arbeiten zuerst 1840 in den „Logischen Untersuchungen" durch seine scharfe und erfolgreiche Kritik der hegel'schen Logik und ihrer Methode die Aufmerksamkeit auf sich. Er seinerseits will an der Ausbildung der von Plato und Aristoteles begründeten organischen Weltanschauung arbeiten; und diese beruht seiner Ansicht nach auf dem Zweckbegriff, der Teleologie, die zu der mathematischen und der physikalischen Betrachtung als das höhere dritte hinzukommt. Die Zweckthätigkeit und die Bewegung sind die dem Denken und Sein gemeinsamen Thätigkeiten; weil sie

in beiden identisch sind, ist eine Erkenntniß des Wirklichen möglich, und aus demselben Grund findet zwischen den Formen des Seins und den logischen Denkformen jene durchgängige Uebereinstimmung statt, welche Trendelenburg, ähnlich wie Schleiermacher, aber unter Widerspruch gegen Hegel, behauptet. Durch die teleologisch-organische Weltansicht wird das Reale dem Idealen, das sich in ihm verwirklicht, untergeordnet, und statt der unhaltbaren Identität des Subjektiven und Objektiven eine Verbindung von Realismus und Idealismus gewonnen. Ihren Abschluß findet diese Weltansicht auch bei Trendelenburg in der Idee des Unbedingten, des Absoluten. Nur soll diese erst von der wissenschaftlichen Welterkenntniß aus gefunden und näher bestimmt werden, und wie weit wir hiebei mit unsern für das Bedingte geltenden Begriffen kommen, bleibt dahingestellt. Trendelenburg macht daher keinen Versuch einer spekulativen Theologie; dagegen hat er sich mit ethischen Fragen beschäftigt und in seinem Naturrecht das Recht und den Staat unter dem ethischen Gesichtspunkt behandelt.

Statt dieser Verbindung von Idealismus und Realismus finden wir bei Fechner (geb. 1801), dem leipziger Physiker, neben seinen exakten „psychophysischen" Untersuchungen eine rein idealistische und parthieenweise sogar phantastische Metaphysik. Während nämlich Trendelenburg die Materie als ein reales Substrat der Erscheinungen übrig läßt, führt Fechner die ganze Außenwelt, nach Berkeley's Vorgang, auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang von Erscheinungen zurück; und auch die immateriellen Atome oder Kraftcentren, aus denen er diese hervorgehen läßt, sind gleichfalls nur einfachste Erscheinungen. Das Reale, in welchem und für welches diese Erscheinungen existiren, sind die Seelen oder die Geister, die (wie bei Leibniz) in ihrer Gesammtheit eine aufsteigende Stufenreihe bilden. Ebendeßhalb kann aber auch der Zusammenhang der Erscheinungen, wie Fechner glaubt, nur durch das Bewußtsein vermittelt sein, und so kommt

er schließlich auf die Annahme, daß jede Gruppe niedrigerer Geister in einem höheren und die Gesammtheit derselben in der Gottheit enthalten sei, wobei sich denn natürlich eigenthümliche Folgerungen über das Verhältniß dieser verschiedenen in einander geschachtelten Persönlichkeiten nicht vermeiden lassen.

Mit Fechner stimmt nun Lotze (geb. 1817, seit 1844 in Göttingen) in seinem Spiritualismus, mit Trendelenburg in seiner Teleologie überein. Seine Ansichten greifen, neben der umfassendsten Verwerthung der heutigen Naturwissenschaft und Philosophie, in wesentlichen Punkten auf Leibniz zurück. Das ursprünglich Reale sind einfache, immaterielle Wesen, die aber Lotze, im Unterschied von Herbart und Leibniz, in das Verhältniß gegenseitiger Einwirkung setzt; aus ihren inneren Zuständen gehen nach festen Gesetzen die mechanischen Bewegungen hervor, auf die wir für die Naturerklärung zunächst angewiesen sind. Der letzte Grund für das Dasein jedes Wesens liegt aber darin, daß es als Verwirklichung einer Idee im Ganzen seine nothwendige Stelle hat; und es sind deßhalb auch nur diejenigen unsterblich, welche in der Entwicklung ihres Lebens einen Inhalt von so hohem Werthe realisirt haben, daß er dem Ganzen erhalten zu werden verdient. Lotze's Auffassung der Welt ist daher wesentlich eine teleologisch-ästhetische, und diese Teleologie gipfelt in der Idee Gottes: das Wirkliche ist der persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat, denn nur für sie giebt es Gutes und Güter, und für sie allein besteht die Erscheinung der Stoffwelt, durch deren Formen und Bewegungen sich der Gedanke des Weltganzen der Anschauung der endlichen Geister verständlich macht. Von diesem Standpunkt aus hat Lotze mit vielseitigem Wissen und sinnigem Denken, und mit einer nicht selten an's skeptische streifenden Behutsamkeit, neben der Physiologie auch die Metaphysik, die Logik, die Psychologie, die Aesthetik bearbeitet, und in seinem „Mikro-

kosmus" das Ganze seiner Weltansicht zu einem reichen und anziehenden Bilde zusammengefaßt.

Später als die meisten von seinen philosophischen Zeitgenossen fand Schopenhauer einen Kreis von Anhängern, unter denen er keinen eifrigeren Apostel hatte, als den von der hegel'schen Schule zu ihm übergetretenen Frauenstädt. Erst nach seinem Tod hat sich dieser Kreis allmählich erweitert; doch scheint er auch jetzt noch weniger aus Philosophen vom Fach als aus Liebhabern zu bestehen, welche sich das System ihres Meisters nicht als wissenschaftliches Ganzes in allen seinen Bestimmungen angeeignet haben, sondern sich theils von seinen schriftstellerischen Vorzügen, theils von seiner pessimistischen und doch dem Selbstgefühl derer, die sich ihr hingeben, in so hohem Grade schmeichelnden Weltanschauung angezogen fanden. Unter denen, welche mit ernsterer Forschung in seine Gedanken eingiengen, ist ohne Zweifel der bedeutendste der Berliner Eduard von Hartmann (geb. 1842). Seine „Philosophie des Unbewußten" ist allerdings mehr als eine bloße Wiederholung der schopenhauer'schen Lehre: sie will zwischen ihr und der hegel'schen eine vermittelnde Stellung einnehmen, und hiefür auch die von Schelling in seiner positiven Philosophie gegebenen Andeutungen benützen. Indessen besteht sein Unterschied von Schopenhauer doch hauptsächlich nur darin, daß sein Absolutes, oder wie er es nennt: das Unbewußte, nicht blos unbewußter Wille, sondern zugleich auch unbewußte Intelligenz sein soll, und daß er eben hieraus die Zweckmäßigkeit der Natureinrichtung und die Stufenfolge der Wesen herleitet. Ihre Spitze erreicht diese auch bei ihm in der Entstehung des Gehirns und des an dasselbe geknüpften Bewußtseins; die letzte Aufgabe des bewußten Lebens sieht aber auch er in jener Verneinung des Willens zum Leben, durch welche die Welt schließlich wieder von dem Elend des Daseins befreit wird, und nur eine untergeordnete Differenz ist es,

daß diese pessimistische Lebensansicht bei Hartmann immerhin weniger energisch hervortritt, als bei seinem Vorgänger.

Einer der einflußreichsten unter den Faktoren, von denen der Charakter und Zustand der Philosophie in jedem Zeitalter abhängt, liegt in ihrem Verhältniß zu den anderweitigen diese Zeit bewegenden Interessen, und namentlich in ihrem Verhältniß zu den übrigen Wissenschaften. An der deutschen Philosophie zeigt sich dieß selbst in der Periode ihrer selbständigsten Entwicklung, wie man dieß leicht sieht, wenn man z. B. den Zusammenhang des kantischen Kriticismus mit dem theologischen Rationalismus und den politischen Bestrebungen der Aufklärungsperiode, den Einfluß der deutschen Dichtung auf Schelling und Hegel, die Bedeutung der Naturwissenschaften für Schelling, der Mathematik für Herbart, die Spuren, welche Hegel's theologische, historische und politische Studien in seinem System zurückließen, beachtet. Noch stärker mußte sich indessen diese Verschlingung der Philosophie mit den anderen Wissenschaften in ihren Folgen für die erstere fühlbar machen, als sich die philosophische Produktivität im großen in der raschen Aufeinanderfolge umfassender Systeme für einige Zeit erschöpft hatte, die Zuversichtlichkeit der Spekulation nachließ, und die Forderung, den Werth ihrer Ergebnisse zu prüfen, sich mehr und mehr geltend machte. Einerseits war der Widerspruch der empirischen Wissenschaften gegen diese Ergebnisse das durchschlagendste von den Momenten, welche den Glauben an die philosophischen Systeme zuerst bei Andern und in der Folge auch bei ihren eigenen Anhängern erschütterten; andererseits wurde ebendadurch das Bestreben hervorgerufen, die philosophischen Sätze und Methoden, unter Benützung alles dessen, was die Erfahrungswissenschaft darbot, so umzubilden, daß jener Widerspruch verstummen müsse. Die Philosophie erfuhr diese Einwirkung zuerst überwiegend von der Geschichtswissenschaft und der Theologie; denn die Kritik der historischen und dogmatischen Theologie war es, welche seit Strauß' Auftreten

zur Zersetzung der hegel'schen Schule den entscheidenden Anstoß gab. Noch viel durchgreifender zeigte sich aber seitdem der Einfluß der Naturwissenschaften. Der Aufschwung, welchen die Naturforschung in den letzten Jahrzehenden genommen, die massenhafte Bereicherung, die sie unserem Wissen gebracht, die glänzenden Entdeckungen, zu denen sie geführt hat, waren ganz geeignet, ihr in dem öffentlichen Interesse über alle anderen Wissenschaften, und namentlich über die Philosophie, das Uebergewicht zu verschaffen. Durch die Fruchtbarkeit ihres Verfahrens, die Sicherheit und Nutzbarkeit ihrer Ergebnisse stellte sie die Philosophie um so mehr in den Schatten, je weniger die meisten einen klaren Einblick in das Verhältniß beider hatten, je ausschließlicher sie bei der Philosophie, wenn dieselbe mit der Naturwissenschaft verglichen werden sollte, nur an die schellingische und etwa auch an die hegel'sche Naturphilosophie zu denken pflegten, je unbekannter es ihnen war, wie viel die Naturwissenschaft selbst der Philosophie zu verdanken hat, mit wie vielen metaphysischen Voraussetzungen und Begriffen sie arbeitet, wie vieles in ihren Ergebnissen andererseits erst Hypothese, ohne die volle wissenschaftliche Sicherheit ist; je leichter sie sich endlich über die Frage hinwegsetzten, ob und wie weit die eigenthümlichen Aufgaben und Gegenstände der Philosophie das naturwissenschaftliche Verfahren zulassen. So hat sich am Ende das Vorurtheil gebildet, daß die Philosophie in unserer Zeit ihre Rolle ausgespielt habe und nichts besseres thun könnte, als sich gänzlich in Physik und Physiologie aufzulösen. Der stärkste Ausdruck dieser Meinung kann in dem Materialismus gefunden werden, den ein Moleschott, Büchner, K. Vogt und viele andere, meist Physiologen oder Aerzte, verkündigt haben, während Czolbe in dem seinigen mit der Zeit immer unsicherer wurde. An wissenschaftlichen Gedanken hat dieser neue Materialismus kaum etwas gebracht, was nicht schon bei Diderot und Holbach zu finden wäre; aber doch ist er nicht ohne alle Bedeutung. Denn einerseits lag in ihm eine

dringende Aufforderung an die Philosophie, die physiologischen Thatsachen mit ihren Voraussetzungen in Einklang zu bringen; und andererseits sprach sich in ihm wenigstens mittelbar doch auch wieder das Bedürfniß aus, die Naturforschung mit einer umfassenderen Weltansicht, d. h. mit der Philosophie, in Verbindung zu setzen. Dieses Bedürfniß scheint aber neuerdings überhaupt auf Seiten der Naturwissenschaften wieder in höherem Maße, als noch vor wenigen Jahren, empfunden zu werden. Gerade derjenige unter den deutschen Naturforschern, welcher mehr als jeder andere einen auf das Große und Ganze gerichteten Blick mit der vielseitigsten und gründlichsten Bearbeitung des Einzelnen verbindet, H. Helmholtz, verdankt seine hervorragende Stellung nicht zum geringsten Theile dem philosophischen Geiste seiner Forschung; und so ist er ja auch wirklich von der Physiologie aus zu erkenntnißtheoretischen Untersuchungen und Ergebnissen gekommen, durch die er sich mit Kant vielfach berührt und für die Fortbildung seiner Erkenntnißtheorie einen höchst werthvollen Beitrag geliefert hat. Die Physiologie unserer Zeit hat überhaupt der Philosophie, und zunächst der Psychologie, bedeutende Dienste geleistet und verspricht ihr noch weitere zu leisten; und andererseits steht die Physik in einer inneren Beziehung zur Metaphysik, und eine Entdeckung, wie die der mechanischen Wärmetheorie, durch die es erst möglich wurde, das wichtige, schon von Leibniz aufgestellte Gesetz der Erhaltung der Kraft genauer zu formuliren, wissenschaftlich sicherzustellen und anwendbar zu machen, ist für die eine kaum weniger wichtig, als für die andere. Auch von unserer Philosophie wird diese Bedeutung der Naturwissenschaft nicht verkannt, und es ist in den letzten 25 Jahren auf dem Gebiete der Psychologie und Metaphysik kaum ein Werk von einiger Erheblichkeit erschienen, das sich nicht bemüht hätte, sich mit derselben auseinanderzusetzen und ihre Ergebnisse zur Berichtigung oder Ergänzung seiner Sätze zu verwenden. Diese Bestrebungen haben allerdings noch zu keiner durchgreifenden Um-

gestaltung der philosophischen Wissenschaft, keinem neuen allgemein anerkannten System geführt; die Gegenwart zeigt vielmehr noch ein solches Auseinandergehen der wissenschaftlichen Ansichten und so viele unsicher tastende Versuche, daß sich auf Grund der geschichtlichen Betrachtung nicht bestimmen läßt, wie bald und in welcher Weise es wieder zu einem einen kleineren oder größeren Zeitabschnitt beherrschenden System kommen wird. Aber wenigstens im allgemeinen dürfte sich die Richtung, welche die Philosophie in der nächsten Zeit einschlagen wird, aus ihrem bisherigen Gange erschließen lassen.

Die deutsche Philosophie war von Leibniz bis auf Hegel, im ganzen genommen, Idealismus, und wie tief dieser Zug in ihrer innersten Eigenthümlichkeit begründet war, sieht man am besten daraus, daß auch solche Philosophen, die sich dem Idealismus zu entziehen suchten, wie Jacobi und Herbart, unwillkührlich in denselben zurückfielen. Er entsprach auch unverkennbar sowohl dem Charakter als den Zuständen unseres Volkes. Denn in der deutschen Art lag es von jeher, sich mehr nach innen als nach außen zu wenden, sich in die Betrachtung des eigenen Geistes und Gemüthes zu vertiefen, und dem eigenen Innern auch die Gesichtspunkte zu entnehmen, unter welche die Außenwelt gestellt wurde; und es ist deßhalb nicht zufällig, wenn uns schon die ältere Spekulation keine Erscheinung zeigt, die so specifisch deutsch wäre, wie die Mystik eines Eckhart und Böhme. Diese Neigung des deutschen Geistes, sich in sich zurückzuziehen und auf sich zu beschränken, konnte durch die Entwicklung unseres Volkes seit dem 15. und 16. Jahrhundert nur genährt werden. Alles, was sein Interesse tiefer in Anspruch nahm, alles was ihm großes gelang, liegt auf dem Gebiete des geistigen Lebens: die Reformation und der Humanismus und die Blüthe der deutschen Dichtung im 18. Jahrhundert; während es gleichzeitig in allem, was seine reellen Interessen betraf, in seiner nationalen Macht und seinen staatlichen Einrichtungen, in seiner politischen Bil-

bung, seiner wirthschaftlichen und gewerblichen Entwicklung hinter seinen Nachbarn und Nebenbuhlern zurückblieb. Ja, seine geistigen Triumphe selbst dienten dazu, sein Interesse für die äußere Wirklichkeit abzustumpfen. Die Reformation führte zu der nachhaltigsten religiösen Erregung und Vertiefung; aber die deutsche Reformation unterscheidet sich auch von der schweizerisch-französischen, wie von der englischen, in erster Reihe dadurch, daß ihr jeder Trieb einer nach außen wirkenden Thatkraft abgeht, daß sie sich nur mit dem eigenen Herzen und Glauben beschäftigt, den Erfolg dagegen in selbstverzichtender Ergebung Gott anheimstellt. Das Studium des klassischen Alterthums diente den Deutschen nicht lange als ein Mittel, den politischen Sinn und die nationale Gesinnung zu pflegen, sondern es wurde ihnen nur zu bald ein Anlaß, über der bewundernden Betrachtung einer vergangenen Welt beides hintanzusetzen. Die deutsche Aufklärung hatte nur wenig von den politischen Trieben der französischen in sich, und während in unserer Dichtung die herrlichsten Blüthen einer schönen Menschlichkeit sich entfalteten, wurden über der kosmopolitischen Begeisterung für das Ganze, über der künstlerischen Anschauung der Ideale, die nächsten Bedürfnisse der Gegenwart und der eigenen Heimath fast vergessen. Können wir uns wundern, wenn ein solches Volk bei solcher Entwicklung auch in seiner Philosophie dem idealistischen Zug seiner Natur folgte? wenn ein Leibniz die letzten Gründe der Welt in den geistigen Wesen suchte, deren Begriff er aus dem menschlichen Selbstbewußtsein geschöpft hatte? wenn ein Kant und vollständiger ein Fichte die ganze äußere Welt zu einer bloßen Abspiegelung der inneren machte? ein Schelling und Hegel den Geist als den Schöpfer der Natur, die Natur als die Hülle und das Organ des stufenweise zu sich selbst kommenden Geistes zu begreifen suchten? Die Tendenz ist immer dieselbe: die Außenwelt wird bald unmittelbar aus der inneren hergeleitet, bald wenigstens nach der Analogie dessen erklärt, was unser eigenes

Bewußtsein uns zeigt, der Geist ist das erste und letzte, die Natur ist nichts anderes als die Erscheinung des Geistes.

In Hegel's apriorischer Construction des Universums hat dieser Idealismus seine systematische Vollendung gefeiert. Die Stockung der philosophischen Produktivität, welche nach Hegel's Tod eintrat, die allmähliche Zersetzung der größeren Schulen, die Zerfahrenheit und Unsicherheit, welche sich der philosophischen Bestrebungen bemächtigte, ließ erkennen, daß ein Wendepunkt eingetreten sei, daß sich das Bedürfniß einer veränderten Richtung des Denkens geltend mache; und wenn mit dem Zurücktreten der philosophischen Thätigkeit die vielseitigste und fruchtbarste Arbeit auf dem Gebiet der Erfahrungswissenschaften und vor allem auf dem der Naturwissenschaft Hand in Hand gieng, so war damit deutlich angezeigt, daß die neue Philosophie mit diesen Wissenschaften in ein engeres Verhältniß treten müsse, als die bisherige, daß sie ihre Ergebnisse und ihr Verfahren für sich verwenden, ihren bisherigen, allzu ausschließlichen Idealismus durch einen gesunden Realismus ergänzen müsse. War doch auch das ganze Leben unseres Volks seit dem zweiten Drittheil des Jahrhunderts in eine neue Phase eingetreten, in welcher die politische und wirthschaftliche Arbeit einen unerwarteten Umfang annahm, neuen Aufgaben gegenübertrat und Erfolge erreichte, die man früher kaum zu träumen gewagt hätte. Aber wie auf diesem Gebiete alles darauf ankommt, daß Deutschland über den äußeren Erfolgen ihrer geistigen und sittlichen Bedingungen, über den neuen Aufgaben seiner bisherigen Ideale nicht vergesse, so wird die Zukunft der deutschen Philosophie in erster Stelle davon abhängen, in welchem Grade es ihr gelingt, sich das Auge für die thatsächliche Beschaffenheit und den tiefer liegenden Zusammenhang der Dinge, für die subjektiven und die objektiven Elemente der Vorstellungen, für die natürlichen Ursachen und die idealen Gründe der Erscheinungen gleich offen zu erhalten.

Namenregister.

(Wo auf größere Abschnitte verwiesen ist, giebt das Inhaltsverzeichniß das nähere.)

Störende Druckfehler.

S. 3 Z. 13 statt „1461“ l. 1464.
„ 109 „ 10 „ „jenem“ l. diesem.
„ 154 „ 4 „ „gefährdet“ l. geführt.
„ 318 „ 12 sind die Worte „für ihn“ zu streichen.
„ 520 „ 13 v. u. statt „schwankenden supranat.“ l. schwankenden „supranat.
„ 537 „ 16 statt „theologischen“ l. teleologischen.
„ 643 „ 8 v. u. statt „freisinniger“ l. feinsinniger.
„ 644 „ 4 ist die Kapitelüberschrift: 1. Schelling's Leben und philosophische Entwicklung weggeblieben.
„ 724 „ 12 statt „lebend“ l. liebend.
„ 825 „ 6 „ „Unmacht“ l. Schwäche.